Franco "Bifo" Berardi

Ruh İşbaşında

YABANCILAŞMADAN OTONOMİYE



metis

Franco "Bifo" Berardi | Ruh İşbaşında



Franco "Bifo" Berardi

Ruh İşbaşında

1948, Bolonya doğumlu İtalyan Marksist kuramcı Franco Berardi otonomcu gelenek içinde yer alan bir aktivisttir. Sanayi sonrası kapitalizm koşullarında medya ve enformasyon teknolojilerinin önemini vurgulayan çalışmalarıyla tanınmıştır. Yirminin üzerinde yayımlanmış kitabı ve çok sayıda yayımlanmış yazısı ve konuşmaları vardır. Berardi, henüz 14 yaşındayken İtalyan Komünist Gençlik Federasyonu üyesi olmuş, ancak bir süre sonra hizipçilik suçlamasıyla ihraç edilmiştir. 68 olaylarına Bolonya Üniversitesi'nden katıldı ve aynı üniversiteden estetik alanında mezun oldu. Bu dönemde İşçinin Gücü adıyla bilinen grup içinde yer aldı. 1975'te *A/traverso* dergisinin kurucuları arasında yer aldı ve derginin en başarılı olduğu 1981 yılına kadar dergide çalıştı. Aynı zamanda İtalya'nın ilk serbest özel radyosu olan meşhur Radio Alice'in de kurucu kadrosu arasındaydı ve 1976-78 yıllarında radyoda yoğun olarak çalıştı. İtalya'da 1970'li yıllarda Autonomia hareketi içinde yer alan başka birçok insan gibi Berardi de Paris'e giderek Felix Guattari ile şizoanaliz konusunda çalıştı. 80'li yıllarda *Semiotexte* (New York), *Chimerees* (Paris), *Metropoli* (Roma) ve *Musica 80* (Milan) dergilerine düzenli katkıda bulundu. 90'lı yıllarda *Mutazione e Ciberpunk* (Genoa, 1993), *Cibernauti* (Roma, 1994) ve *Félix* (Roma, 2001) dergilerini çıkardı. Halen *Derive Approdi* dergisinde çalışmakta ve Milano'da Accademia di Breria'da iletişimin sosyal tarihi konulu dersler vermektedir. Berardi aynı zamanda e-zine rekombinant.org ve telestreet hareketinin ve Orfeo TV'nin ortak kurucularından biridir.



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com
Yayınevi Sertifika No: 10726

Ruh İşbaşında
Franco "Bifo" Berardi

Bu kitap eserin orijinal İtalyanca metninden çevrilmiş, Jason Smith'in önsözü "Ruh Grevde" İngilizce edisyondan alınmıştır.

İngilizce Basımı:
The Soul at Work, From Alienation to Autonomy
Semiotext(e), 2009

Birinci Basım: Ekim 2012

Yayıma Hazırlayan: Semih Sökmen

Kapak Resmi: Kumar makinesi *pachinko*.
Kapak Tasarımı: Emine Bora

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.
Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203
Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003
Matbaa Sertifika No: 11931

ISBN-13: 978-975-342-883-5

Franco "Bifo" Berardi

Ruh İşbaşında

YABANCILAŞMADAN OTONOMİYE

Çeviren:

Fırat Genç



metis

İÇİNDEKİLER

Önsöz

Ruh Grevde

RUH BEDENİN *clinamen*'idir. Bedenin nasıl düştüğüdür, onun diğer bedenlerle düşmesine neden olandır. Ruh bedenin yerçekimidir. Dünyayı kuran şey bedenlerin başka bedenlerle birlikte düşme eğilimidir. Epikür ve Lucretius'un temsil ettiği materyalist geleneğin dünyasız zamanında bedenler, şekilsiz bir boşluk boyunca, yağmur damlaları gibi yan yana aşağıya düşerler, ta ki beklenmedik ani bir sapma ya da savruluş –*clinamen*– bedenleri birbirlerine doğru itip ayrılmamacasına yan yana getirene dek. Ruh derinin altında yatmaz. Ruh bu savruluşun açısıdır, bu bedenleri bir arada tutandır. Bedenlerin içinde gizlenmektense onları yerleştirir; onların arasındadır, onların tutarlılığıdır, birbirlerine karşı duydukları bağlanma isteğidir. Müştereken paylaştıklarıdır: Bir biçim ya da şey değil, bir ritim, belirli bir titreşim hali, rezonans. Frekans, akort ya da ton.

Ruhun işbaşı ettiğinden bahsetmek bilişsel kapitalizme dair güncel tartışmaların ağırlık merkezini değiştirmek demektir. Ruh basitçe soyutlama ya da tikeli kapsama kapasitesi anlamına gelmez. Ruh aynı zamanda estetik bir organdır; düşüncenin mekânın büzülmesine ve genleşmesine, zamanın hızlanmasına ve geçmesine maruz kalıyor oluşudur. Ruhu işe koşmak demek (Marx'ın bu tartışmalarda kullanılagelen iki ifadesini anmak gerekirse) toplumsal beynin ya da genel zekânın üretim sürecindeki birincil değer kaynağı olmadığını teyit etmektir. Ruh, eklentilerden ve beğenilerden, çekimlerden ve sapmalardan oluşan bir ağdır. Ruh entelektüel işlemlerin içerisinde vuku bulduğu basit bir kap değil, dünyayı ören duygulanımsal ve libidinal güçlerdir: başkalarına bağlanma, onlara hitap edebilme, onları kollama ve çekebilme becerisi. Güncel bilişsel kapitalizmin öznesi –Bifo bu özneye *kognitarya* adını verse de başka ifadeler bul-

mak da mümkün elbette– bir bilgi üreticisinden ya da simge yöneticisinden ibaret değildir. Kapitalizm bir *pathos*'un harekete geçirilmesi, bir ruh halinin örgütlenmesidir; öznesi, bir arzu alanıdır; dedikodu gibi ortalıkta dolanan gayrişahsi bir duygulanımın büküm noktasıdır. *Kognitarya* işte bu virüsü taşır.

Ruh İşbaşında kendisini "psikopatoloji" alanında yapılmış bir deney olarak görüyor ve kolektif ruhumuzda bir şeylerin nasıl ele geçirilmiş olduğunu tarif ediyor. Dünya ağır, kalın, opak, engelleyici bir hal aldı. Ama yine de cılız, soluk bir ışık sızıyor içeriye. Tam da mümkün olanın çökmesiyle başlar bir şeyler. Bu noktada kendimizi artık eyleme geçmek, yani etkin olmak zorunda hissetmeyiz. Edilgenliğimiz sanki bir rahatlama, reddetme, bize ait olmayan bir ihtimaller sisteminin deaktivasyonu gibi görünür. Mümkün olan artık neyse odur: dayatma, boğulma. Mümkün olanın düşüşe geçmesiyle, depresif geçişin sıfır noktasında, kendi potansiyelimiz tarafından ele geçirildiğimiz bir âna varırız: Gerçekleştirilmenin zorunluluğundan sıyrılmış bir güç üstümüze boca olunur.

Franco "Bifo" Berardi'ye göre depresyon, enformasyon akışlarının hızı ve karmaşıklığı, "toplumsal beynin" bu akışları yönetme kapasitesini aşıp kısa süre içinde depresif düşüşle sonuçlanacak bir panik haline yol açtığında ortaya çıkmaktadır. Depresyon bugün son derece yaygın bir hal almıştır, der Bifo, çünkü güncel artı değer üretimi örgütlenmesi hız –ve hızın birikimi– üzerine inşa olmuştur. Marx *Grundrisse*'nin iyi bilinen sayfalarında bir eğilimden, sermayenin değerlenmesi sürecinde, realizasyonunda bir sınır noktasından bahsediyordu: Sermayenin sonsuz bir hızda, "dolaşım zamanı olmaksızın" devridaim etmesinin ve böylece sermayenin dolaşımında bir uğraktan diğerine geçişin "düşünce hızında" gerçekleşmesinin imkânsız ihtimali. Böylesine hızlı hareket eden bir sermaye henüz kendisini terk etmeden kendisine dönecektir, zamanın olmadığı ideal bir zamanda hiçbir engelle karşılaşmadan tüm aşamalarını katedecektir – sürenin olmadığı bir ânın kör edici parıltısı, tek bir noktaya büzüşen bir daire. Bu eşiği bugünün dünyasında gerçek kılmayı düşlediği için Bifo'nun atıfta bulunduğu Bill Gates *Düşünce Hızında İş* kitabında bu fanteziye geri döner ve enformasyon döngüsünün "düşüncenin insan bedeninde hareket ettiği kadar hızlı ve doğal biçimde" olması ihtimalinden dem vurur.

Hız vardır, hız vardır. Buradaki patojen durumu yaratan yalın haliyle hız fenomeninin kendisi değildir. Toplumsal fabrika aynı zamanda ritim değişikliklerinden ya da *hız farklarından* kaynaklanan istikrar bozucu tecrübeler marifetiyle yönetilir; esnek ve eğreti kılınmış, her daim işe çağrılmaya hazır ve elbette ki son model *iphone*'la donatılmış işgücüne kırbaç darbelerini andıran oryantasyonlar dayatılır. Çalışma alanındaki düzenlemeler demokratik emperyalizme özgü yönetim biçiminde aynen taklit edilir: acil durum çağrıları, sürekli seferberlik hali, normların askıya alınması, kriz yönetimi, istisnanın hâkimiyeti. Bugünlerde ekonomi ve politika alanlarını birbirinden ayırmak mümkün değil. Her durumda düzensizlik yönetimi, kaos yönetimi. Sabık refah devletlerine özgü toplumsal uzlaşmalar ve ateşkesler geride kaldı. Günün düzeni istikrarsızlık. Düzensizlik bir yönetim tekniği artık. Depresyon inatçı, belki elem verici, libidinal bir ağırlaşmadan ya da sabotajdan, hareketsizlikten ziyade arzunun kuruyup gitmesi gibi görünmeye başladı. Ruh greve çıktı.

Ruh İşbaşında'nın yanıtlamak istediği soru şudur: İşçilerin kapitalist üretim örgütlenmesi karşısında duydukları yaygın "yadırgama" haliyle nitelenen 1960'ların işçi mücadelelerinden işin psikolojik ve duygusal yatırımların merkezi alanı haline geldiği, hatta bu yeni libidinal ekonominin dikkat bozukluklarından yeni disleksi biçimlerine, ani paniklerden kitlesel depresyonlara bir dizi kolektif patolojiye neden olduğu bugünkü mevcut duruma nasıl geldik? Başka bir deyişle, nasıl oldu da işçilerin gücünün paradoksal biçimde işi reddetmeleriyle, kapitalist değerlenme/realizasyon sürecinden özerk olmalarıyla ve kendi örgütlenme biçimleriyle tanımlandığı 1960'larm ve 70'lerin toplumsal antagonizmalarından, işin kimliğimizin merkezi öğesi haline geldiği, yalnızca ekonomik anlamıyla sınırlı kalmayıp benliğimizin kuruluşunda hayati bir unsura dönüştüğü son yirmi yılın deneyimine geldik? Hülasa, nasıl oldu da işten kaçarken onunla özdeşleşir olduk?

1977'de bir şey oldu. Bifo'nun burada anlattığı hikâye bu mutasyon üzerinde asılı durur. 1977, işin reddinin özerklik hareketi içinde bir aşırı heyecan durumu yarattığı, antagonizma ve işçilerin *ihtiyaçları* mantığının –Mario Tronti buna proletaryanın "antagonistik iradesi" diyordu– yerini toplumsal üretkenliğin artık yalnızca iktisadi kategorilerle düşünülmediği ve isyan vektörlerinin eskinin toplum-

sal savaş tahayyülünü izlemediği *arzu* mantığına bıraktığı yıldır. 1960'ların işçi mücadelelerinde işçilerin ihtiyaçları kategorisi esasen iki biçimde ifade buluyordu: Tüketim alanında "politik" fiyatlandırma olarak bilinen doğrudan demokrasi biçimi vardı. Şehirlerin mahalleleri, semtleri, fiyatların belirlenmesinde herhangi bir iktisadi rasyonaliteyi reddedip tamamıyla kolektif karar temelinde, tek taraflı olarak, konut, ulaşım, elektrik gibi mal ve hizmetlerin fiyatlarını indiriyorlardı. Üretim alanında ise çatışmanın esas kaldıracı ücret mücadelesiydi. İşçilerin gücü ücretlerle üretkenlik seviyeleri arasındaki bağı reddederek ücretlerin "bağımsız bir değişken" kabul edilmesinde ısrar etmelerinden geliyordu. İhtiyaç ve antagonizma mantığının arzu ve kaçış mantığıyla yer değiştirdiği 1977 olaylarının temsil ettiği mutasyon tam da *Ruh İşbaşında*'nın yola koyulduğu noktadır. Fabrika disiplininin toplu olarak ihlal edilmesinin, savaş sonrası İtalyan ekonomisini "kurtarmak" adına sermayeyle ortakları, sendikalar ve işçi partileri arasında yapılan toplumsal mutabakattan tek taraflı olarak çekilmenin *sonrasında* vuku bulanlar, bu kitabın konusunu oluşturur. Şu soruyu sorar kitap: Arzunun, imgelemin ve duygulanımsal olanın alanı –ki bu alanların siyasal'ın temel alanı olarak kabul edilişi bir zamanlar iş alanının kolektif olarak terkine yol açmıştı– nasıl olup da çağdaş iş düzeninin ayrıcalıklı gücü, değer üretiminin ayrıcalıklı uğrağı haline gelmiştir? Arzu, 1960' larda ve 70'lerde kendilerini iş rejiminin karşısında konumlandıran duygusal, dilsel, bilişsel ve imgesel enerjilerle iç içe geçer ve reddediş paradoksal olarak sermaye tarafından işe koşulur. Ruhun ve arzunun bu şekilde sömürgeleştirilmesi –bizzat ruhun üretim sürecine dahil edilmesi– paradoksal sonuçlar yaratır. Emek gücü işletme teorilerinin *insan* sermayesi dediği şeye dönüşür; işe koşulan soyut ve genel bir emek gücü değil, tekilliktir, benim emek sürecine taşıdığım psikolojik, bilişsel ve duygulanımsal güçlerin benzersiz bir bileşimidir. Bu yeniden biçimlendirme hali özgül yaratıcı ve entelektüel güçlerimin teşviki üzerinden işlediği içindir ki işi, toplumsal hayatın en özgür olduğum, arzularımı gerçekleştirme kapasitemin en yüksek olduğu katmanı olarak görürüm.

Ruh İşbaşında, bileşimcilik (*composizionismo*) adı verilen bir yöntemle, sermayenin "bilişsel" fazındaki güncel dinamikleri analiz eder. Bifo bu sözcüğü, *operaismo* –işçicilik– ifadesinin neden olabi-

leceği karışıklıkların önünü almak için bilhassa kullanır. Çünkü işçicilik, mirasçılarından birisi olmasına rağmen zaman içinde koptuğu İtalyan Marksizminin spesifik bir akımını tarif etmek için kullanılagelmiştir. Sözcüğün dar anlamıyla *operaismo* akımı 1960'ların başında doğup 1973 yılında (Bifo'nun da militanı olduğu) *Potere operaio* (İşçi İktidarı) grubunun dağılmasıyla ortadan kalkarken, Paolo Virno, Antonio Negri ve Maurizio Lazzarato gibi düşünürlerce temsil edilen farklı eğilimleri çatısı altında toplayan bileşimci düşünce alanı bugün hâlâ faaldir. Bu gelenek üç kuramsal kopuş üzerine temellenmiştir: sermayenin gelişiminde işçi mücadelelerinin önceliğini tespit eden aksiyom; politik örgütlenmenin ve eylemin yeni biçimlerini deşifre etmenin anahtarı olarak işçi sınıfının değişen bileşiminin incelenmesi; Marx'ın (*Grundrisse*'de) üretimi artı değere el koymak üzere örgütleyen temelleri yok etme tehdidini taşıyan işçi gücünün bir biçimi olarak "genel zekâ"nın ortaya çıkışını tarif edişi. İlk kavram, sermayenin değişen yapısına dair getirilecek her türden açıklamanın, sermayenin iç çelişkileri üzerinden değil proletaryanın saldırıları ve bu saldırılara verilmiş belirli bir yanıt biçiminde anlaşılmasını gerektirir: İşçiye boyun eğdirilmesi sermayenin yeniden yapılandırılmasının yalnızca başlangıcıdır. Sermayenin organik bileşiminin –sabit sermayenin değişken sermayeye oranının– değişim geçirmesini içeren bu yanıt işçi sınıfının iç tutarlılığında yeniden bir bileşime neden olur. İşçinin reddinin önceliğine dair bu aksiyom beraberinde işçi deneyimine dair bir fenomenolojinin gelişimini gerektirmiştir. Söz konusu fenomenoloji işçi sınıfının farklı katmanlarının değişen içsel bileşimini tarif etmiş, üretim sürecinde hâkim konuma gelecek olan yeni katmanı tespit etmiştir: Örneğin, önceki toplumsal bileşimlerinin vasıflı işçisinin hegemonyasını yitirmesinin ardından Fordist fabrikada kitle işçisinin öneminin artması. Yeni bileşime tekabül eden örgütlenme ve eyleme dair –Leninist parti ve devrim stratejisinin ötesinde– yeni siyasal biçimler de işçi sınıfının farklı katmanlarının analizi temelinde bulunacaktır. Son olarak, Marx'ın, üretim sürecinde otomasyon kullanımının emek zamanının değerin ölçüsü olarak koyutlanamayacağı noktaya varacağını belirttiği "genel zekâ" tezi yukarıda ifade edilen mefhumların her ikisine de atıfta bulunur: Üretimde giderek artan biçimde otomasyon sistemlerine geçiş işçilerin işgünü konusunda yürüttükleri

mücadeleye verilmiş bir yanıt olarak görülürken, zekâ ve bilginin üretici güçler olarak koyutlanması işçi sınıfının bileşiminde bir değişikliği, belli sektörlerin (Bifo'nun analizinde *kognitarya*) emeğin paradigmatik biçimi haline geleceğini ima eder. Toplumsal savaşta yeni açılımlar kaydetmek –mücadeleyi başka bir karmaşıklık ve yoğunluk düzeyine çıkarmak– niyetiyle sınıf bileşimi yöntemi kullanılır hale geldikçe bilginin üretimi ve yönetimi üzerine temellendirilmiş bir emek süreci hayaleti ortaya çıkar, emekle ona denk düşen örgütsel diyagramlar arasındaki klasik ayrım silinmeye başlar. Marx'ın genel zekâ analizine odaklanan bileşimci geleneğin militanları, güncel sınıf antagonizmalarının dinamiklerindeki değişimleri haritalandırma imkânına kavuşmuşlardır. Tasavvur etme ile yapma, üretimi yönetme ile üretim arasındaki ayrımların çökmesi çatışmanın alanını tüm bir toplum sathına yayma tehdidini beraberinde getirmiş, üretimin ve dolayısıyla sömürünün yegâne alanı olarak fabrikaya atfedilen mutlak ayrıcalık da geriler hale gelmiştir.

Ruh İşbaşında, bu analitik öncüllerden yola çıkar. Genel zekâ tezini bilişsel sermayenin dinamiklerini tarif etmek için başlangıç noktası olarak gören kitap, kavramın kapsamını güncel iş deneyimlerine mahsus duygusal, duygulanımsal ve estetik dokuları ve deneyimleri de içerecek biçimde genişletir ve buna yeni bir isim verir: Ruh. *Ruh İşbaşında*, günümüzdeki birikim rejiminin ortaya çıkışını, 1960'larda başlayan ve özerklik alanlarının çoğalmasıyla, işçinin ihtiyaçlarının yerini komünist arzuların almasıyla 1977'de doruk noktasına –fabrikaların ve ücret ilişkisinin kitlesel olarak terk edildiği nokta– varan proletaryanın işi reddedişi durumunun yoğunlaşmasına gösterilen reaksiyon olarak açıklamaktadır. Ama en önemlisi, paradigmatik biçimi bilişsel işçi olan yeni sınıf bileşiminin imkân dahiline soktuğu farklı siyaset biçimlerini deşifre etmeye gayret eder. Leninist parti şemasının ve burjuva devletinin devrimci yöntemlerle yok edilmesi anlayışının çökmesi, siyasal'ın biçimlerinde ve vektörlerinde ne türden mutasyonları beraberinde getirmektedir? Başka bir deyişle, bugünün dünyasında, bir önceki sınıf bileşimine tekabül eden örgütlenme ve eylem biçimlerinin yitip gittiği post-siyasal bir uğrakta, komünizmin ihtimalleri nedir?

Bugünlerde yeniden komünizmden bahsetmeye başlıyoruz. Komünizmin ne olduğunu henüz bilmiyoruz, ama onu *istiyoruz*. *Ruh*

İşbaşında'nın gizemli son satırları bizden komünizm ihtimali üzerine düşünmemizi ister. Komünizm artık "yeni bir bütünlük ilkesinden" ziyade, "terapatik bulaşma" marifetiyle birbiriyle iletişim halinde olacak özerklik kutuplarını kurma sürecidir. Bifo, siyasal'ın halen bütünlük düzenine ait olduğunu ileri sürer. İster toplumsal çatışmanın Devlet ve yasal denklik biçimleri dolayımıyla yönetilmesi olarak anlaşılsın, ister indirgenemez bir antagonizma pratiği olarak, siyasal her daim bütünlük ve yadsıma gibi mantık ve metafizik kategorileriyle kol kola olmuştur. Komünizmin anlamı siyasal'ın yitip gitmesidir. Ne var ki post-siyasal dönem Engels'in bir zamanlar düşlediği türden "şeylerin yönetimi"ne değil, bu kitapta cesurca *terapi* olarak adlandırılan şeye, yani metropoliten mutsuzluk fabrikasından terki diyar eden "mutlu tekilleşmelerin" eklemlenmesine açılmaktadır.

1975'te Bifo tarafından kurulan Bolognalı otonom-punk dergi *A/traverso*'nun savaş çığlığı "kolektif olduğunda mutluluk altüst edicidir" ifadesiydi. Bugünlerde biraz boğuk da gelse bu çığlık hâlâ semada çınlıyor. Belki buna bir ek yapabiliriz: Mutluluk ancak tekillikler ürettiğinde kolektiftir. Ruhun ve onun duygulanımsal, dilsel ve bilişsel güçlerinin işe koşulduğu güncel üretim örgütlenmesine Bifo mutsuzluk fabrikası der, çünkü post-Fordist fabrikada işin birincil işlevi değer yaratmak değil öznellik imal etmektir; psişik mekânı modellemek ve bir denetim tekniği olarak psikopatolojileri devreye sokmaktır. Toplumsal olarak gerekli emek miktarının değer ölçüsü olarak değerlendirilemeyecek kadar önemsizleştiği kapitalist gelişimin bu fazında iş düzeninin hayaletimsi öte dünyası bütünüyle politik bir zorunluluktur. İş, arzuyu bastırmaktan ziyade sömüren bir zillet ve bağımlılık ağı örerek libidinal ve narsistik yatırımların sahası haline geldiğinde, bizler de kendi mutsuzluğumuza bağımlı ve mecbur hale geliriz.

"Mutluluk" kırılgan bir sözcük. Félix Guattari hakkında yazdığı kitapta Bifo bu sözcüğün kulağa biraz "bayat ve banal" gelebileceğini kabul eder; tüm kürenin küçük burjuvazisinin kokuşmuş ağzında bunca zamandır çiğnendiğini düşünürsek bu sıfatlara "çürümüş"ü de ekleyebiliriz. Metafizikçilerimiz bu sözcüğe dört elle sarıldılar. Hegel mutluluğu boş sayfa gibi dilsiz bir dolaysızlıkla özdeşleştirdi. Ahlak felsefesini mutluluğa değer olmanın mutlu olmaktan daha

yeğ olduğu önermesi üzerine kuran Kant da bir bu kadar netti. Ona göre etik, değer düzeniyle estetik dokular ve mekânla zamanın olumsallıklarınca yapılandırılan duygulanımlar düzeni arasındaki gedikte ortaya çıkar. Psikanaliz bize mutluluğun bedava olmadığını öğretmiştir: Mutlu olmak için dürtülerden feragat edilir; dürtüler tümden yasaklanmaz, ama o denli nahoş kılınırlar ki suçluluk ve kendini paralama suretinde bize geri dönerler. Marx *Grundrisse*'de, özgürlüğü mutlulukla, işi de zorunluluk, feragat ve acıyla karıştıran Adam Smith'i eleştirmiştir. Bu elbet doğru, diye gürler Marx, ama ancak ücretli emeğin "dışarıdan zorla dayatılan emek" biçiminde görüldüğü mevcut iş rejimi içerisinde. Ama eğer iş bizim için feragat demekse, gün gelir "kendini gerçekleştirme" anlamına da gelir: kişinin kendi varoluş koşullarını inşa etmesi ve bunlar üzerinde uzmanlaşması, öz-nesnelleştirme olarak özgürlük, bizzat benliğin kendisinin üretimi olarak bir dünyanın kurulması. İşin şiddet, suç ve iktisadi akıl marifetiyle üretim araçlarını tekeline almış küçük bir klik tarafından örgütlenmediği bir toplumda iş baştan çıkarıcı bir mahiyete kavuşacaktır. Fourier'in yolundan giden Marx çalışma cazip hale gelecektir der, çünkü artık çalışma bugünkü anlamıyla iş değil işin yadsınması ve aşılmasıdır, neşenin biriktirilmesi ve müştereklerin kolektif bileşimidir. Böyle bir keyif, saf oyun ya da allah korusun, "eğlence" değildir. Marx "melun ciddiyet" ifadesini kullanır: "Gerçekte özgür çalışma, mesela beste yapma, aynı zamanda tam olarak en melun ciddiyet, en yoğun çabadır" (*Grundrisse*, s. 611).

Gelecek olan komünizmin vazifesi, Marx'ın "bireyin kendini gerçekleştirmesi", Bifo'nun da "mutlu tekilleşmeler" dediği şeyin ortak ihtimal haline geldiği özerklik kutuplarını kurmaktır. Güncel çalışma rejimi Marx'ın ortaya attığı senaryoyu kusursuz biçimde tersine çevirmiştir: İş libidinal yatırımın sahası haline geldi, ama melun ve ciddi bir mutluluk pratiğinden ziyade patoloji ve depresyon üretiyor. Terapatik bulaşma alanlarının yaratılması için –değeri hâlâ çalışma zamanıyla ölçüyormuşuz gibi davrandığımız– arkaik ücret biçimini terk etmek yetmez; kendi üzerimizde de çalışmalı, işle kurduğumuz bağı deşmeliyiz. İşin reddinin o muazzam çağı kendimize karşı saldırıya geçmemizi, proletaryanın bir sınıf olarak, işgücü olarak kendisini yok etmesini gerektirmişti. *Ruh İşbaşında*, bugün bu yıkma siyasetinin yerini, doğası gereği esasen estetik bir

mahiyete sahip olan terapinin aldığını söylüyor: Toplumsal fabrikanın, onun zamansallıklarının ve ritimlerinin dışına çıkmış bir alanı kuracak *nakaratın* oluşturulması. Marx için gerçek özgür çalışmanın –mutluluğun– ayrıcalıklı örneği beste yapmaktı – komünist ezginin inşası. Şimdi artık biliyoruz: Gelecek olan komünizmin estetik paradigması tekilleşmeyi ve hayat-biçimlerinin *işlenmesini* içerecek; komünizmin şarkısı içerisinde çınladığı ve yayıldığı mekânı özgürleştirecek.

Jason Smith

Giriş

> Ruhun cismani olmadığını iddia edenler saçmalıyorlar, çünkü eğer ruhun doğası böyle olsaydı ne tesir etmek mümkün olurdu, ne de tesir altında kalmak; halbuki söz konusu olan ruh ise gerçekte bu iki işlevin birbirinden ayrılamayacağı açıktır.
>
> Epikür, *Herodot'a Mektup*, paragraf 67

BU KİTAPTA tartışmaya açmak niyetinde olduğum "ruh" tabiri tinden farklı bir şeydir. Ruh, biyolojik maddeyi canlı bedene çeviren hayat nefesidir.

Ruhu maddeci bir yolla tartışmak istiyorum. Spinoza'nın söylediği gibi, ruh bedenin yapabilecekleridir.

Sanayi toplumlarının oluşumuyla ortaya çıkan özneleşme süreçlerini tarif etmek isteyen Michel Foucault, modernitenin hikâyesini, bedeni toplumsal üretim makinesine tabi kılma kapasitesine sahip kurumların ve araçların inşa edilmesi yoluyla bedenin disiplin altına alınmasının hikâyesi olarak anlatır. Sınai sömürü bedenler, kaslar ve kollar üzerinden çalışır. Bu bedenler canlı, hareketli, zeki ve reaktif değilse hiçbir değer taşımazlar.

Gösterge-kapitalizmi (*semiocapitalismo*) adını verdiğim post-Fordist üretim tarzının ortaya çıkışıyla birlikte, değer üretiminin öncelikli araçları zihin, dil ve yaratıcılık olmuştur. Dijital üretim alanında sömürünün esas kaynağı, işe hasredilen insan zamanı tarafından üretilen semiyotik akıştır.

Bu anlamda gayrimaddi üretimden bahsedebiliriz. Dil ve para, birer metafordan ibaret olmasalar da gayrimaddidirler. Hiçbir şey-

dirler, ama her şeyi yapabilirler: Hareket ettirirler, yerinden ederler, çoğaltırlar, yok ederler. Dil ve para gösterge-kapitalizminin ruhudur.

Foucault'nun giriştiği soybilim çalışmalarını bugün de devam ettireceksek, kuramsal anlamda dikkatimizi zihinsel reaktivitenin otomasyonlarına, dile ve muhayyileye, yani zihin emeğinin Internet döneminde tecrübe ettiği yabancılaşmaya ve güvencesizleşmeye/eğretileşmeye kaydırmalıyız.

Kitap boyunca 1960'larda hâkim olmuş olan Marksist dili yeni baştan incelemeye, bu dilin postyapısalcılık, şizoanaliz, siberkültür gibi başka dillerle ilişkisi babında canlılığını yeniden tesis etmeye çalışacağım.

"Ruh" tabiri bahsedilen tarihsel dönemin söz dağarında yer almasa da ben sözcüğü yabancılaşma meselesine atıfta bulunan pek çok sorunun çekirdeğine temas etmek için –metaforik, hatta biraz da ironik anlamda– kullanacağım. Yabancılaşma Hegelci görüşe göre insanın özüyle faaliyeti arasındaki ilişki üzerinden tanımlanırken, İtalyan İşçiciliği'nin materyalist yorumunda yabancılaşma insan zamanıyla kapitalist değer arasındaki ilişkidir, yani hem bedenin hem de ruhun şeyleşmesidir. Yirminci yüzyılın Hegelci-Marksist geleneğinde yabancılaşma mefhumu bilhassa bedensellikle insan özü arasındaki ilişkiye atıfta bulunur. Hegel'e göre "yabancılaşma" sözcüğü (*Entäusserung*), ötekine dönüşen kendiliğe, Varlık'la varoluş arasındaki tarihsel ve dünyevi ayrıma atıfta bulunur.

Marx'ta ise kavram, hayatla emek, işçilerin fiziksel etkinliğiyle insanlıkları, insan olarak özleri arasındaki ayrıma işaret eder. 1960'ların radikal felsefesinin temel kaynağı olan *1844 Elyazmaları*'nın yazarı genç Marx yabancılaşma mefhumuna merkezi rol atfeder.

Marx'ın dilinde, Hegel'de de olduğu gibi, yabancılaşma (*Entäusserung*, *alienazione*) ve yadırgama (*Entfremdung*, *estraneità*) aynı süreci iki farklı bakış noktasından tanımlayan terimlerdir. İlk sözcük, bilincin sermayenin tahakkümü bağlamında nesne karşısında hissettiği anlam kaybını tanımlarken; ikincisi, bilinçle dışsal sahne arasındaki karşılaşmaya, tam da bilincin işe bağımlılığını reddetmek üzerinden özerk bir bilincin yaratılmasına atıfta bulunur.

İtalyan İşçiciliği o yıllarda hâkim olan Marksist düşünceyi tersyüz eder: İşçi sınıfı artık yabancılaşmanın edilgen bir nesnesi değil,

kapitalist toplumun önüne koyduğu çıkarlar karşısında duyduğu yadırgamadan başlayarak yeni bir topluluğu inşa etme kapasitesine sahip bir reddedişin etkin öznesidir.

Böylece yabancılaşma, insanın sahiciliğinin yitip gitmesinden ziyade, kapitalist çıkarlar karşısında duyulan yadırgama olarak anlaşılır. Buna göre nihai insani ilişkinin –emek ilişkilerine düşman bir mekânda– inşa edilmesinin gerek koşulu da bu yadırgama durumudur.

Fransız postyapısalcılığı bağlamında ise klinik yabancılaşma mefhumuna dair geleneksel görüşün baş aşağı edildiğini görürüz: Félix Guattari, psikiyatrinin kendilik bilincinin ayrılması ve kaybı olarak gördüğü şizofreniyi yeniden düşünme işine girişir. Buna göre şizofreni, bilincin ayrılmasının edilgen sonucundan ziyade çoklu, çoğalan, göçebe bir bilinç biçimidir.

Bu kitapta 60'lı yılların Yabancılaşma ve Bütünsellik gibi Hegelci kavramlarını biyopolitika ve arzunun psikopatolojileri gibi kavramlar üzerine inşa olmuş olan günümüz kavramsal çerçevesiyle mukayese etmek istiyorum.

Birinci bölümde muradım 1960'larda felsefeyle emek kuramları arasındaki ilişkiyi tasvir etmek. Hegelci Rönesans ve Eleştirel Teori dalgası esnasında sanayi emeği yabancılaşma kavramı üzerinden değerlendirilmiş ve sanayi işçilerinin sömürü karşısında giriştikleri isyan yabancılaşmanın tersine çevrileceği bir sürecin başlangıcı olarak görülmüştü.

Kitabın ikinci bölümünde çalışma süreçlerinin ilerleyen bir biçimde zihinselleşmesini ve bu durumun neticede ruhu nasıl köleleştirdiğini değerlendireceğim. Ruh işbaşında: Yabancılaşmanın yeni biçimi tam da budur. Arzulayıcı enerjilerimiz müteşebbis olma hülyalarıyla tuzağa düşürülüyor, libidinal enerjilerimiz ekonominin kuralları uyarınca düzenleniyor, dikkatlerimiz sanal ağların eğretiliğinde hapsoluyor. Zihinsel faaliyetin her bir parçası sermayeye dönüşmek zorunda bırakılıyor. Bu bölümde Arzu'nun nasıl değerlenme sürecine yönlendirildiğini ve ruhun iş süreçlerine tabi kılınmasının yarattığı psikopatolojik sonuçları ortaya koyacağım.

Üçüncü bölümde bir kez daha kimi radikal kuramların idealist Yabancılaşma kavramından analitik psikopatoloji kavramına evrilmesinin izlerini süreceğim. Arzu felsefesiyle (Deleuze ve Guattari) Simülasyon felsefesini (Baudrillard), aralarındaki farkları ve ortaklıkları vurgulamak adına, mukayese edeceğim.

Dördüncü bölümde niyetim emeğin –özellikle de bilişsel emeğin– güvencesizleşmesinin/eğretileşmesinin izlerini sürmek, dilin ve duygulanımların biyopolitik manada tahakküm altına alınışının sonuçlarını ortaya koymak.

Sonuç bölümünde ise Küresel Ekonomi denilen entegre psiko-mekanik organizmanın şu günlerde yaşadığı çöküşü yorumlayacağım. Yakın zamanda gerçekleşen finansal çatlağı takiben başlayan bu çöküş, ruhun özerk olduğu ve özgürleştiği yeni bir dönemin başlangıcı olabilir.

1

1960'ların Düşüncesinde Emek ve Yabancılaşma

İŞÇİLERİN VE ÖĞRENCİLERİN BİRLEŞİK MÜCADELESİ

Marksizm 1960'larda yapısalcılık, fenomenoloji ya da yeni-Hegelcilik gibi farklı düşünce akımları için bir cazibe merkeziydi. 1968'deki muazzam enternasyonal patlama, toplumsal pratiğin çeşitli kertelerini bir araya getirerek farklı kavramsal düzeylerde gelişmiş olan kuramsal çalışmanın vardığı nokta olarak okunabilir.

1968'de, insanlık tarihinde hiç duyulmamış bir eşzamanlılıkla, tüm dünyadan kitlelerin –işçilerin ve öğrencilerin– hem kapitalist *moloch*'a* hem de sosyalist dünyanın otoriterliğine karşı mücadele ettiklerini görürüz.

Bu bakış açısından, 68 hareketi bilinçli küreselleşmenin ilk görüngüsüydü. Küresellik mefhumu her şeyden önce hareketin faillerinin bilinçlerinde mevcuttu. Berkeley'de Vietnam karşıtı gösteriler olurken Şangay'da Parisli öğrencilerle dayanışma eylemleri düzenleniyordu. Prag'da öğrenciler Sovyet otoriterizmine karşı savaşırken Milano'da esas düşman kapitalist devletti; ancak ortaya çıkan pozitif içerik her yerde aynıydı.

Tüm bu hareketlerin içinden yeni bir tarihsel ittifak belirdi. İttifak, kitlesel entelektüel emek ile sanayi emeğinin işçiler tarafından reddi arasındaydı.

68, yirminci yüzyılın tarihine kökten bağlı olsa da, ideolojik olarak ruhunu asrın bağrında doğmuş farklı düşünce akımlarından alsa

* Fenikelilerin uğruna çocuk kurban ettikleri tanrı. *–ç.n.*

da, endüstriyel toplumdan çıkışın, modern ulus-devletin ortadan kalkışına varacak sürecin başlangıcına işaret eder.

İşçiler ve öğrenciler. Bu ikili, genel toplumsal emeğin kompozisyonunda yeni bir niteliğe işaret eder, yirminci yüzyılla mukayese edildiğinde yepyeni bir yaratıcı potansiyelin ifadesini içerir.

60'lı yıllar entelektüel, teknik ve bilimsel emeğin ortaya çıkışına şahit olur. 1968 hareketinin politik gücü, kitleselleşen, dünya ölçeğinde muazzam bir homojenliğe sahip olarak genel toplumsal emek gücünün bir parçası haline gelen öğrencilerden kaynaklanır.

Bu yıllar aynı zamanda sanayideki işçi sınıfının çalışma hayatının örgütleniş biçimi karşısında giderek artan bir yadırgama hali içine girdiği, bu halin açık itaatsizliklere ve örgütlü isyanlara yol açtığı zamanlardır.

Otomotiv gibi kimi üretken sektörlerde emek kitlesel ve gayrişahsi bir karakter edinmiştir. İşin reddi mefhumunun en ön plana çıktığı sektörler bunlardır. 1970'lerin ortalarında tüm Avrupa'da otomotiv üretimi işçi mücadeleleriyle, sabotajlarla ve işten kaytarmalarla çalkalanıyordu. Bu durum, kapitalist hâkimiyetin yeniden tesisini amaçlayan teknolojik düzenlemeler işçilerin gücünü kırana kadar devam etti. Teknik yeniden yapılanma, başat hedef olarak insan emeğinin makinelerle ikame edilmesini, bütün üretim zincirlerinin otomasyonunu ve insan faktörünün otomatik tekniklere tabi kılınmasını içeriyordu.

Bu nedenle, zekânın üretken gücü endüstriyel emeğin reddine verilmiş bir cevap, işçi mücadelesiyle yaratıcı entelektüel emek arasındaki bu çatışmalı yakınsama da uzun vadede endüstriyel emek sisteminden kaçış olarak analiz edilebilir.

"İşçilerle öğrencilerin ortak mücadelesi" sloganı "İtalya'nın Kızıl İki Yılı"nın muhtemelen en anlamlı sloganıydı. 1968 ve 69 yıllarında binlerce yürüyüşte, toplantıda, grevde ve gösteride bu slogan haykırıldı. Kastedilen bir politik ve ideolojik ittifakın ya da yüzeysel dayanışmanın ötesindeydi. Bu sloganla emekle zekânın organik bileşimi, Marx'ın *Grundrisse*'de tartıştığı genel zekânın (*general intellect*) bilinçli biçimde kurulması işaret ediliyordu.

60'ların kuramsal problematiği, sosyolojik tahayyülü ve felsefi eleştirisi, öğrenci hareketinin toplumsal ve kültürel gelişmeleriyle ve endüstriyel işin reddi hareketiyle kurduğu kültürel ve üretken bağla doğrudan ilişkilidir.

Sıklıkla "işçicilik" (*operaismo*) diye anılan İtalyan neo-Marksizmi, işçi sınıfı mücadeleleriyle entelektüel ve teknolojik dönüşümler arasındaki ilişkiye odaklanan bir düşünce ekolüdür.

Modern entelektüel

"Entelektüel" sözcüğü yirminci yüzyıl boyunca sahip olduğu anlamı –bu anlam yalnızca toplumsal olanın bilgisini değil, etik ve politika meselelerini de kapsıyordu– bugün için büyük ölçüde yitirmiş durumda. Giderek artan biçimde ekonomik üretim alanına içerilen entelektüel emeğin doğası yirminci yüzyılın ikinci yarısında değişti. Dijital teknolojiler bilişsel emeğin tekil fragmanlarının birbirleriyle bağlantılanmasını mümkün kılınca ifraz edilmiş olan entelektüel emek de değer üretimi döngüsüne tabi kılındı. Yirminci yüzyıl solunun politik ve ideolojik biçimleri ise bu bağlamda iş görmez hale geldi.

Aydınlanma düşüncesinde entelektüel kendi toplumsal koşullarıyla tanımlanmaz, evrensel bir değerler sisteminin taşıyıcısı kabul edilir. Aydınlanmanın entelektüele atfettiği rol –rasyonelliğin hayata geçirilmesi yoluyla– insan haklarına, eşitliğe ve hukukun üstünlüğüne saygıyı tesis etmesi ve garanti altına almasıdır.

Modern entelektüel figürü felsefi gerekçelendirmesini Kant'ın düşüncesinde bulur. Bu bağlamda entelektüel, toplumsal deneyimden bağımsız ya da en azından etik ve bilişsel tercihlerinde toplumsal anlamda etki altında kalmayan bir figürdür. Soyut bir evrensel rasyonalitenin taşıyıcısı olarak aydınlanmış entelektüel, Kantçı "Düşünüyorum" önermesinin toplumsal belirlenimi olarak kabul edilebilir. Entelektüel, herhangi bir bağdan azade düşüncenin garantörü, evrensel insan rasyonalitesinin ifadesidir. Bu anlamda da demokrasinin garantörüdür. Demokrasi herhangi bir kültürel kökten ya da aidiyetten değil, ancak sınırsız bir olasılıklar ve seçimler ufkundan, evrensel rasyonelliğe erişebilmek için göstergeleri mübadele eden semiyotik bir fail ve özne olarak her bir şahsın erişim ve yurttaşlık

fırsatından kaynaklanabilir. Bu anlamıyla entelektüel figürü Romantik halk mefhumunun tam karşısında yer alır, ya da böylesi bir mefhumdan kaçar. Aslında, modern demokrasi macerasına hayat veren Evrensel Düşünce, kültürün tarihselliğinden ve yerselliğinden (*territorialità*) kaçış anlamına gelir. Demokrasi bir kültürün, halkın, geleneğin izini taşıyamaz. Demokrasinin, bir aidiyetin tasdiki değil, temelsiz bir oyun, bir icat ve mukavele olması gerekir.

Tarihsel-diyalektik materyalizm ise bütünüyle farklı bir görüş ortaya atar: Entelektüel, tikel bir tarihsel mesajın taşıyıcısı haline gelir; düşünce tarihinden toplumsal sınıfların tarihine alçalmaya mahkûm bir taşıyıcıdır bu. *Feuerbach Üzerine Tezler*'in on birincisinde bilginin tarihsel süreç içerisinde edinmek zorunda olduğu role göndermede bulunan Marx şöyle yazar: "Bugüne kadar filozoflar yalnızca dünyayı farklı biçimlerde yorumladı; halbuki mesele onu değiştirmektir."[1]

Marksist entelektüeller kendilerini sınıfsız bir toplumu ortaya çıkaracak tarihsel sürecin enstrümanı olarak görürler. Komünist proje teoriyi maddi bir güce dönüştürür, bilgiyi dünyayı değiştirmenin aracı kılar. Entelektüel, ancak sınıfların ve ücretli emeğin ilgası mücadelesinde yer aldığı müddetçe evrensel misyonun faili olur.

Entelektüellerin rolü yirminci yüzyıl siyaset felsefesinde, özellikle de Lenin'le başlayan devrimci komünist düşüncede hayati bir öneme sahiptir. *Ne Yapmalı?* kitabında Lenin, tarihsel süreci işçi sınıfının çıkarları uyarınca yönlendirme rolünü entelektüellere atfeder. Özgür bir ruh olan entelektüel bir toplumsal çıkarın taşıyıcısı değildir ama belirmekte olan çıkarın hizmetine girer, nihai kolektif entelektüel olan partiyle özdeşleşir. Lenin için entelektüeller bir toplumsal sınıf oluşturmazlar, peşinden gidecekleri özgül bir çıkarları yoktur. Felsefi düşünceden neşet eden devrimci bilincin aracısı ve örgütleyicisi olabilirler ancak. Bu anlamda entelektüeller en çok Tin'in saf oluşuna (*puro divenire dello spirito*), özbilincin Hegel'deki anlamıyla gelişimine benzerler. Diğer yandan, işçiler, bir toplumsal çıkarın taşıyıcısı olmalarına rağmen, saf anlamıyla ekonomik

1. K. Marx, *Tesi su Feuerbach* [kaynak belirtilmemiş; Türkçesi: "Feuerbach Üzerine Tezler", *Alman İdeolojisi* içinde, çev. Sevim Belli, Ankara: Sol, 1992].

fazdan (Hegel'deki anlamıyla toplumsal varlığın özbilinci) bilinçli politik faza (*bizatihi* özbilinç) ancak felsefi mirası cisimleştiren ve aktaran partinin politik yapısıyla geçebilirler.

Gramsci her ne kadar hâlâ üretici dinamiklerden yabancılaşmış hümanist entelektüel figürü üzerinden düşünse de, onun düşüncesindeki entelektüel çok daha özgün ve somuttur. Ancak yirminci yüzyılın ikinci yarısında entelektüel figürünün doğası değişiklik gösterir, çünkü artık entelektüel işlev büyük ölçüde teknikleştirilmiş üretim sürecine eklenmiştir. 1968'i ortaya çıkaran kültürel atmosferin oluşumunda son derece önemli bir role sahip olan Sartre'ın çalışmasında ise entelektüel mefhumu üretken ve toplumsal bir perspektiften ziyade bilinç perspektifine bağlı ele alınır:

> Entelektüel, kendi işi olmayan şeylerle uğraşan, küresel bir insan ve toplum anlayışı adına hem inşa edilmiş gerçekleri hem de davranış kalıplarını sorgulayan kişidir... Atom savaşı tekniklerini mütekâmil hale getirmek için atom çekirdeğinin parçalanması üzerine çalışan biliminsanlarının "entelektüel" sayılmaması gerektiğini düşünüyorum: Onlar biliminsanından başka bir şey değildirler. Ama eğer aynı insanlar yaratılmasına yardımcı oldukları araçların yıkıcı gücünden dehşete düşüp de saflara katılır ve atom bombasının tehlikeleri konusunda kamuoyunu uyaran bir manifesto imzalarlarsa entelektüel olurlar... İşte o zaman uzmanlık alanlarının dışına çıkmış olurlar – bomba yapmakla bomba kullanımını tahlil etmek aynı şey değildir... Atom bombasını, sahip olabileceği herhangi bir teknik noksandan ötürü değil, insan yaşamını her şeyin üstünde gören hayli ihtilaflı bir değerler sistemi adına protesto ederler.[2]

Sartre'ın entelektüeli toplumsal bir zorunluluk olmaksızın evrensel ülkülere angaje olmayı seçen kişidir. Ancak, entelektüel emek doğrudan üretici bir işlev haline geldiğinde, biliminsanları bilişsel üretim makinesinin, şairlerse reklamcılığın, yaratıcı üretim makinesinin işçilerine dönüştüğünde yerine getirilecek evrensel bir işlev kalmamıştır artık. Entelektüel emek sermayenin özerk sürecinin bir parçası haline gelmiştir.

Her ne kadar hareketin yalnızca küçük bir kısmı farkında olsa da 1968'de bu kayma açıktı.

2. J.-P. Sartre, *L'universale singolare*, Il Saggiatore, Milano, 1980, s. 29 [İngilizcesi: "A Plea for Intellectuals", *Between Existentialism and Marxism*, New York: Pantheon, 1974, s. 228-85].

Kitlelerin eğitime erişimi ve üretimin teknik/bilimsel dönüşümü sonucunda entelektüellerin rolü yeniden tanımlandı: Entelektüeller artık üretimden bağımsız bir sınıf ya da etik görevlerin ve özgür bilişsel seçimlerinin peşinden giden özgür bireyler değil, genel üretim sürecinin entegre bir parçası olma eğilimi gösteren kitlesel bir toplumsal özneydiler. Paolo Virno, gelişkin endüstriyel toplumdaki entelektüel meziyetlerin kitleselleşmesini anlamak için "kitle entelektüelliği"nden bahseder. 1960'larda öğrenci hareketinin yükselişi, yeni entelektüel figürünün üzerinde yükselmekte olduğu toplumsal sahnedeki bu değişimin bir işaretidir.

İtalyan "İşçiciliği"nin perspektifi

Altmışlı yılların sonunda belirgin hale gelen perspektif değişikliği İtalyan "işçiciliği" denilen akım (Mario Tronti, Raniero Panzieri, Toni Negri, Romano Alquati, Sergio Bologno) tarafından özgün bir biçimde analiz edilmiştir. Ben bu düşünce akımını "bileşimcilik" (*compositionismo*) olarak adlandırmayı tercih ediyorum, çünkü bu akımın esas teorik katkısı siyasal örgütlenme meselesinin toplumsal bileşim terimleriyle yeniden formüle edilmesi konusunda olmuştur.

Bileşimcilik, entelektüel mefhumunu bütünüyle terk edip Marksist "genel zekâ" mefhumunun yeni bir okumasını önererek Lenin'deki "kolektif entelektüel olarak parti" kavramsallaştırmasını yeniden tanımlamıştır. Marx, *Grundrisse*'nin "Makineler Hakkında Fragman" olarak bilinen pasajında *genel zekâ* için şöyle yazar:

> Doğa makineler, lokomotifler, demiryolları, elektrikli tramvaylar, kendi kendine hareket eden yük katarları vs. inşa etmez. Bunlar insan sanayiinin ürünüdürler; insanın doğa üzerindeki istencinin, doğaya katılımının organlarına dönüşmüş doğal materyallerdirler... İnsan beyninin insan eli tarafından yaratılmış organlarıdırlar; bilginin nesneleşmiş gücüdürler. Sabit sermayenin gelişimi, genel toplumsal bilginin, *knowledge*'ın, ne dereceye kadar doğrudan üretici güç haline geldiğini, dolayısıyla toplumsal yaşam sürecinin koşullarının ne dereceye kadar genel zekânın (*general intellect*) denetimine girdiğini ve onunla uyumlu biçimde dönüştüğünü gösterir. Toplumun üretici güçlerinin, ne dereceye kadar, yalnızca bilgi biçiminde değil, toplumsal pratiğin, gerçek yaşam sürecinin vasıtasız organları olarak da üretilmiş olduklarını ortaya koyar.[3]

Marksist-Leninist gelenek yirminci yüzyılın ilk kısmındaki komünist devrimler zamanında *genel zekâ* kavramını yok saydı, o yüzden de entelektüel işlevi bir dışsallık olarak, felsefenin saf tinsel alanı içinde belirlenen bir politik yönelim olarak kavradı. Fakat üretimin post-endüstriyel dönüşümü sırasında genel zekâ merkezi bir üretim gücü olarak belirdi. Yirminci yüzyılın sonunda dijital teknolojiler ve küresel bir telematik ağın kurulması sayesinde genel toplumsal süreç *genel zekâ* biçiminde yeniden tarif edildi ve Leninist parti fikri sonsuza dek bir kenara bırakıldı. Gramsci'nin organik entelektüel mefhumu da somut referans noktasını kaybetti, çünkü kavram entelektüelin belirli bir ideolojiye angajmanı üzerine inşa edilmişti; halbuki bugün için önemli olan, *genel zekâ*'nın toplumsal öznelliğini temsil edecek, bizim *kognitarya* demeyi tercih ettiğimiz yeni toplumsal alanın yaratılmasıdır.

Eğer bugünün değişimlerinin çekirdeğini tanımlamak istiyorsak bilişsel emeğin (*lavoro cognitivo*) toplumsal işlevine odaklanmak mecburiyetindeyiz. Bundan böyle söz konusu olan, kolektif entelektüel biçiminde örgütlenen öncü özneyi inşa etmek değil, tüm bir toplumsal iş döngüsünü dönüştürecek faktör olarak bilişsel emekçileri örgütleme kapasitesine sahip hareketleri yaratmaktır. Bugünün problemi, toplumsal üretimin farklı alanlarını, kâra değil de toplumsal faydaya bağımlı paradigmatik bir çerçevede yeniden birleştirerek aşma kapasitesine sahip bir öznellik işlevi yaratmaktır.

Entelektüel emek artık genel emekten ayrılmış toplumsal bir işlev değildir; bütün bir toplumsal süreci boydan boya kesen bir işleve, hem üretim güçlerinin hem de toplumsal iletişimin akıcılığını mümkün kılan teknik-dilsel arayüzlerin yaratımına dönüşmüş durumdadır. Entelektüel emeğin işleyişi diyalektik ve –iktidarın topyekûn alaşağı edilişi üzerine inşa olmuş olan– Leninizm tarafından kuramsallaştırılan işleyiş değildir artık, yeniden birleştirici anlamda dönüşmüştür. Yeniden birleştirmenin anlamı ise, alaşağı etmek ya da gizli saklı kalmış bir toplumsal sahiciliği açığa çıkarmak değil,

3. K. Marx [İtalyanca baskısı belirtilmemiş. Muhtemelen şu baskı: *Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica*, Floransa: La Nuova Italia, 1978; Türkçesi: *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim, 2008].

bilinç unsurlarını bugünkünden farklı bir ölçüte bağlı olarak bir araya getirmek; bilişsel ve teknik fragmanların toplumsal işlevlerini mevcut hâkim amaçlardan farklı amaçlar doğrultusunda yeniden tanımlamaktır.

ÖZNELLİK VE YABANCILAŞMA

1960'lardaki Marksist düşünce alanında üç eğilim saptamak mümkün:

İlk eğilim genç Marx'ın düşüncesindeki hümanist yönelime ve öznellik konusuna vurgu yapar, Hegel'le, özellikle de *Tinin Fenomenolojisi* adlı eseriyle olan devamlılığın altını çizer.

İkinci eğilim esas olarak *Kapital*'e ve Marx'ın Hegelcilikle yaşadığı epistemolojik kopuş sonrasındaki eserlerine odaklanır; bu eğilimi yapısalcılıkla bağlantılandırmak mümkündür.

Son eğilim ise *Grundrisse*'nin, dolayısıyla bileşim (*composizione*) ve genel zekâ (*intelletto generale*) kavramlarının önemini keşfeder ve vurgular, fenomenolojiyle arasındaki kavramsal bağları devam ettirir.

Karl Marx'ın erken dönem çalışmaları, esasen bunların skolastik ve dogmatik bir yaklaşımla muhafazasını görev edinmiş kurumlar (özellikle Marksizm-Leninizm Enstitüsü) tarafından geç bir tarihte basıldı ve dağıtıldı. *1844 Elyazmaları*, Karl Marx ve Friedrich Engels'in, ancak 1957'de Berlin'de Dietz Verlag tarafından yayımlanan, *Werke*'sinde yer aldı. *Kapital*'in haşin yazarından bambaşka bir Marx'ı ortaya çıkaran kitap bir skandal muamelesi gördü. İktisadi materyalizm Marx'ın belli başlı eserlerinin geometrik yapısında mevcut olmayan işçilerin öznelliğine dair değerlendirmelerle seyreltilmişti.

Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin 1956 tarihli yirminci kongresinin yarattığı atmosfer, eleştirel Marksizm akımlarının, radikal Hegelciliğin ve hümanist Marksizmin yeniden değer kazanmasını sağladı.

Sartre, 1950'lerin başında Marksist çalışmalardaki dogmatizme ve determinizme karşı eleştirel bir savaşın başını çekmiş, diyalektik indirgemecilik karşısında öznelliğin hümanist bir yorumla formüle

edilmesinin ve yeniden değer kazanmasının yolunu açmıştı. Ancak Sartre'ın felsefi anlamda kalkış noktası radikal biçimde anti-Hegelci bir varoluşçuluktu.

Hegelci diyalektik alanında dahi öznelliğin yeniden değer kazanmasının örnekleri ortaya konmuştu. Hegel'in düşüncesine ilk olarak 1920'lerde, ardından Frankfurt Okulu'nun çalışmalarında ve son olarak 1960'lardaki Hegel Rönesansı'nda yönelen ilgi, öznellik ve tarihsel süreç içerisinde insan konularının ortaya çıkmasını mümkün kılmıştı.

Öznellik temasının ortaya çıkışını anlayabilmek için 1960'ların Marksist çalışmalarında ve daha genel olarak eleştirel kültür alanında geçerli hale gelen Marx'ın erken dönem çalışmalarını yeniden okumaya başlayabiliriz.

Genç Marx'ın düşüncesinin –ve elbette 1960'ların siyasi ve felsefi sorunlarının– merkezinde *yabancılaşma mefhumu* yer alır. Bu sözcüğün ne anlama geldiğini anlamaya çalışalım:

> İşçi ne kadar çok üretir, üretimi güç ve boyut anlamında ne kadar artarsa, o kadar yoksullaşır. Ürettiği meta arttıkça kendisi daha ucuz bir meta haline gelir. İnsan dünyasının *değersizleşmesi* şeylerin dünyasındaki *değer artışı* ile doğru orantılı olarak artar. ... İşçi, *emeğin ürününe*, *yabancı* bir nesneye bağlı olduğu gibi bağlıdır. O yüzden şu açıktır ki, işçi kendisini ne kadar işine katarsa, kendisine karşı ortaya çıkardığı yabancı, nesnel dünya o kadar güç kazanır, kendisi ve içsel dünyası o kadar yoksullaşır ve kendisine daha az ait olur.[4]

Marx'ın dikkati kapitalist üretim yapısında çalışma koşullarının antropolojik sonuçları üzerine odaklanır. Ücretli üretim ilişkisinin tuzağına düşmüş insana ne olur? Esasen şunlar olur: Ücretli çalışanın üretim faaliyetine yatırılan enerjisi arttıkça, düşmanın, yani sermayenin gücüne güç katar, kendisine daha az kalır. İşçiler, hayatta kalmak, ücret kazanmak için insanlıklarından, zaman ve enerji anlamında insani yatırımlarından feragat etmek zorundadırlar.

Yabancılaşma kavramı, Marx'ın din sorunu ve Ludwig Feuerbach'ın düşüncesi üzerine sürdürdüğü düşünümden türemektedir:

4. K. Marx, "Il lavoro alienato" adlı el yazması, *Opere filosofiche giovanili* içinde, Roma: Editori Riuniti, 1964, s. 194-5 [*1844 Elyazmaları* içinde "Yabancılaşmış Emek", İstanbul: Birikim, 2000].

Dinde de aynıdır. İnsan Tanrı'ya ne kadar verirse, kendine o kadar az kalır. İşçi canını nesneye katar, ama o artık kendine değil nesneye aittir... Emeğinin ürünü olan şey kendisi değildir. O yüzden üretim ne kadar artarsa kendisi o kadar azalır. İşçinin ürününde dışsallaşması, yalnızca emeğinin bir nesne, dışsal bir varlık haline gelmesi demek değildir, emeği onun dışında, ondan bağımsız ve ona yabancı şekilde var olur, özerk bir güç olarak ona meydan okumaya başlar; işçinin nesneye ihsan ettiği can düşman ve yabancı olarak ona karşı gelir.[5]

1960'ların toplumsal bağlamında, endüstriyel toplumların tam anlamıyla gelişimiyle beraber, olgunlaşmış kapitalizm artan sayıda mal üretti, tüketicilerin refahı için gereken koşulları yarattı ve herkes için daha tatmin edici bir ekonomik yaşam vaadini yerine getirdi. Ancak ekonomik ihtiyaçların tatminine eşlik eden şey hayatın, keyfin ve zamanın giderek daha fazla yitirilmesi oldu. Milyonlarca insan bizzat hayatlarında bunu deneyimliyordu: İktisadi makine güç kazandıkça işçinin hayatı daha da sefil bir hal alıyordu. Bu farkındalık o yıllarda daha da yayıldı, Marx'ın erken dönem çalışmaları bu durumu yorumlama imkânı veriyordu. İşte bu tematik alanı tarif eden yabancılaşma kavramı Hegelci kavramsal bağlamdan Marx'a gelerek tüm bu söylemin Hegelci bir okumasını mümkün kılmıştır.

1844 Elyazmaları'na rengini veren felsefi arka plan Hegelci idealizmdir. Gerçekten de bu eserin 1960'larda keşfedilmesiyle aynı dönemlerde Frankfurt Okulu'nun eleştirel düşüncesi ve idealizmden türemiş bir hümanizm de yaygınlık kazanmıştır.

Yabancılaşmanın gerisinde yatan kavramsal tertip, insan sahiciliğini, kaybedilmiş, yadsınmış, el konmuş ve askıya alınmış bir özü varsayması anlamında idealisttir. O yüzden komünizm genç Marx tarafından kapitalist üretim ilişkilerince yadsınmış otantik bir insan özünün yeniden tesis edilmesi olarak düşünülmüştür. Başka şekilde ifade edersek, komünist devrimci süreç, işçilerin mevcut durumunun yoldan çıkmasını, geçici aşınmasını –yani yabancılaşmasını– temsil ettiği özgün bir kimliğin yeniden tesisi olarak anlaşılmıştır.

İnsanın toplumsal (yani insani) bir varlık olarak bütünüyle kendisine dönüşü olarak komünizm – bilinçli olarak ve önceki gelişmelerin tüm zenginliklerini kucaklayarak gerçekleştirilecek bir dönüş. Bu komünizm, bütünüyle gelişmiş bir doğalcılık olduğundan hümanizme ve bütünüyle geliş-

5. Marx, *a.g.y.*

miş bir hümanizm olduğundan doğalcılığa eşittir. İnsanla doğa ve doğayla insan arasındaki çatışmanın sahici çözümüdür; varoluşla öz, nesneleşmeyle öznel teyit, özgürlükle zorunluluk, bireyle türler arasındaki mücadelenin hakiki çözümüdür. Komünizm tarihin çözüme kavuşmuş muammasıdır ve kendisinin çözüm olduğunu bilir.[6]

Genç Marx'ın formülasyonundaki ideolojik kusur tam da genel geçer bir insan özü varsaymasında yatar; halbuki işçi sınıfının koşullarının somut tarihi böyle bir özün yadsınmasını temsil etmektedir. Peki ama insan özüne dair idealist esaslarda değilse, bu varsayım temelini nerede bulacaktır? Burada Marx'ın dili Hegel'le kavramsal bir süreklilik içindedir ve idealist sorunsal alanında kalır.

Yabancılaşma kavramının idealist işlevini ve genel geçer bir insan özü –ve de tarihsel öznellik– mefhumu etrafında dönüp duran idealist makineyi daha iyi anlayabilmek için Hegel'in çalışmalarına, tam da Hegelci dilin dinamiğine dönmemiz gerek. 1805-6 tarihli Jena derslerinde Hegel şöyle yazar:

Soyut kendisi-için-varlık olarak Ben'in karşısında benzer biçimde varlık olarak onun inorganik doğası yer alır. Ben onunla [inorganik doğasıyla] negatif biçimde ilişkilenir, her ikisinin birliği olarak onu ilga eder; ancak bu yolla Ben, bu soyut kendisi-için-varlığı kendi Benliği olarak şekillendirir, onda kendi biçimini görür ve böylece kendisini tüketir. Bu türden bir varlık öğesi içinde doğal ihtiyaçların varoluşu ve dağılımı çokludur. Bu ihtiyaçların tatminine hizmet eden şeyler işlenir, bunların evrensel içsel olasılıkları dışsal olasılık olarak, biçim olarak ifade edilir. Ancak bu işleme sürecinin kendisi çok boyutludur; bilinç kendisini bir şey haline getirir. Evrensellik öğesi bu şekilde soyut emek haline gelir. İhtiyaçlar çoktur. Bunların çoğulluğunun Ben'de, örneğin emekte, birleştirilmesi evrensel modellerin bir soyutlamasıdır, bu soyutlama kendi kendine işleyen bir biçimlenme sürecidir.[7]

Emeğin yabancılaşmış karakteri burada (her ne kadar tipik Hegel dili içinde gizlenmiş de olsa) açıkça Zihnin oluşuna ve kendisi-için-varlık/öteki-için-varlık diyalektiğine bağlanmıştır. Bu düşünme biçimi (somut, tarihsel) emek ve kapitalist sömürü diyalektiğini özne ve töze dair idealist diyalektiğin içinde soğurur. Hegel *Tinin Görüngübilimi*'nde şöyle yazar:

6. *A.g.y.*, s. 225-6.
7. G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, Bari: Laterza, 1971, s. 146-51 [İngilizcesi: *Hegel and The Human Spirit: Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6)*, Detroit: Wayne State, University Press, 1983, s. 120].

Dahası, yaşayan Töz, hakikatte Özne olan bir varlıktır, ya da aynı anlama gelecek bir ifadeyle, hakikatte ancak kendini koyutlama hareketi olduğu veya kendisinden farklılaşmanın dolayımı olduğu müddetçe aktüeldir. Özne olarak bu Töz yalın olumsuzluktur... İlk ya da vasıtasız bir birlik değil, yalnızca bu kendi kendini tesis eden tıpkılık, ya da ötekinde kendi içine yansıma Doğru'dur. Doğru, kendi oluş sürecidir, varacağı yeri amacı olarak önceden varsayan ve başlangıcı olarak içinde barındıran dairedir; ancak tamamlanmış olduğunda aktüel hale gelir.[8]

İdealist felsefeye dair tüm eleştirilerine rağmen Marx *1844 Elyazmaları*'nda komünizmi "varoluşla öz arasındaki mücadelenin çözümü" olarak düşünmeyi önerdiğinde ve komünizme, varlıkların çelişkilerinin dışında gerçekleşecek bir hakikati temsil eden radikal bir öte varmış gibi aşkın ve eskatolojik bir karakter atfettiğinde, kendisini Hegelci kavramsal sistemin pençesinden kurtaramamış olur. Hiç şüphesiz bu teolojik komünizm görüşü işçi hareketinin politik tarihinde bir dizi sonuca yol açmıştır.

Tarih ve ontoloji arasında yabancılaşma

Başlangıcı Horkheimer, Adorno ve Marcuse gibi yazarlara giden Eleştirel Teori'nin kaydettiği büyük başarı bu idealist Rönesans bağlamında anlaşılabilir.

Yabancılaşma konusu, farklı bakış açılarından da olsa, hem Frankfurt Okulu'nun eleştirel düşüncesinin, hem de başta Jean Paul Sartre olmak üzere varoluşçu düşüncenin merkezinde yer alır. Varoluşçuluğun ve eleştirel düşüncenin iki önemli ismi Sartre ve Marcuse, birbirlerinden ne kadar farklı olsalar da, aynı alanda, kapitalizmden kurtuluş sürecinin hümanist temeli alanında varlık gösterirler. Bu iki farklı pozisyonu incelemek bizim için önemli olan konunun merkezine temas etmemizi mümkün kılacak: felsefi bir kavram olarak yabancılaşmanın canlılığı ve 1960'ların tarihsel ve politik kavgaları sırasında bu canlılığın yitip gitmesi.

Varoluşçu formülasyonlar yabancılaşmayı insan olmanın kaçınılmaz ve kurucu bir öğesi olarak gördüler, çünkü onlara göre öteki-

8. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Floransa: Nuova Italia, 1963, s. 14 [Türkçesi: *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2011].

lik (toplumsal ilişkinin koşulu) ve şeyleşme (üretim ilişkisinin koşulu) benliğin tarihsel alanda kaybını getirir. Toplumsal ilişkide, ötekinin mevcudiyetinde bir tür yabancılaşma, huzursuzluk içkin olarak vardır. *L'enfer c'est les autres* / Cehennem başkalarıdır diye haykırır varoluşçuluk. Başkaları, içinde yaşadığımız toplumsal şartlardan bağımsız olarak, yabancılaşmanın cehennemidir.

Diğer taraftan Frankfurt Okulu'nun da dahil olduğu Hegelci Marksist gelenek, varoluşçu görüşe karşı, yabancılaşmanın ontolojik olarak ötekilik ve şeyleşme ile özdeş olmadığı, ancak tarihsel olarak belirlenmiş bir biçim oluşturduğu, dolayısıyla da tarihsel olarak aşılmasının mümkün olduğu fikrini öne sürer.

Martin Jay, Frankfurt Okulu üzerine kaleme aldığı *Diyalektik İmgelem* adlı kitabında şöyle yazar:

Marcuse'ye göre Sartre'ın hatası yaşanan saçmalığı tarihsel değil, ontolojik bir durum olarak değerlendirmesidir. Sonuç olarak Sartre, özgürlüğün idealist biçimde dışarıdaki farklı dünyaya karşıt bir şey olarak içselleştirildiği anlayışına sürüklenmiştir. Tüm devrimci amaçlarına rağmen hem siyaseti hem de felsefesi bu amaçlarla uzlaşmaz bir zıtlık içerisindedir. Özgürlüğü *pour-soi* durumu (kendisi-için-varlık) ile sınırlı sayan ve *pour-soi* durumunun *en-soi* (kendinde-varlık) olabileceğini yadsıyan Sartre, öznelliği nesnellikten, bunlar arasındaki bir uzlaşmayı ütopik bir olasılık olarak reddederek, ayrı tutmuştur. Dahası, bireyin özgürlüğünü aşırı vurgulayarak ve tarihsel koşulların getirdiği sınırlamaları gözardı ederek istemeden de olsa statükoyu meşrulaştırmıştır. Sartre'ın söylediği gibi, insanın kendi kaderini, bu kader dehşetengiz bir kader bile olsa, kendisinin seçtiğini iddia etmek canavarcadır... Marcuse'ye göre, *a priori* bir öz düşüncesi olmaksızın tüm bir "varoluşçu" felsefe projesi olanaksızdır.[9]

En önemli eserlerinden *Us ve Devrim*'de Herbert Marcuse şöyle yazar:

Kendi ürününden yabancılaşmış olan işçi aynı zamanda kendisinden de yabancılaşmıştır. Emeği artık kendisine ait değildir, emeğin başkasına ait olduğu gerçeği insanın özünü ilgilendiren bir mülksüzleşmeyi beraberinde getirir. Gerçek biçimiyle emek, insanın kendi kendini gerçekleştirmesinin, potansiyellerinin bütünüyle geliştirilmesinin bir aracıdır.[10]

9. M. Jay, *L'immaginazione dialettica*, Torino: Einaudi, 1979, s. 430 [Türkçesi: *Diyalektik İmgelem*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Belge, 2005].
10. H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione*, Bologna: Il Mulino, 1966, s. 312 [Türkçesi: *Us ve Devrim*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 2000].

Marcuse burada iki ayrı konuyu –işçilerle sermaye arasındaki çelişkinin toplumsal ve teknik tarihi içinde somut olarak belirlenmiş olan– potansiyellerin gelişimi konusu ile insanın kendi kendini gerçekleştirmesi konusunu sanki tek bir şeymiş gibi birbirine bağlar.

İlki maddi ve sınırları belirli bir konuyken, ikincisi neredeyse idealist, özcü bir konudur. İnsan özünün ne olduğunu kim söyleyebilir? Peki, kim "hakiki biçimiyle" emeğin ne olduğunu söyleyebilir? Kapitalist koşullar altında işçinin emeği "hakiki biçiminde" değil midir? Emeğin hakiki biçimi insanın tanımlanamaz özünün bir belirlenimi değil midir?

Aynı yıllarda Sartre, nesnelci (*oggettivista*) ve son tahlilde idealist bulduğu diyalektik materyalizm üzerine bir eleştiri geliştirir. Sartre'a göre diyalektik materyalizmde, Hegel'den neşet eden idealist yöntem gereği, *connexio rerum* (nesnelerin bağlantısı) ve *connexio idearum* (düşüncelerin bağlantısı) tarihsel diyalektik sürecin sonunda özdeşleşmek üzere örtüşürler. Bu şekilde tarihsel sürecin sonucu, başkalığın, dolayısıyla da yabancılaşmanın ortadan kalkacağı yeniden tesis edilmiş ideal bir özdeşlik olur.

Diğer taraftan Sartre'ın *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde belirttiği gibi, yabancılaşma, toplumsal ilişkinin ve insan olma durumunun kurucu biçimi olan ötekiliğin içkin bir kipinden başka bir şey değildir.

> Eğer insanlar arasındaki ilişkiler karşılıklılık ilişkileriyse, bu, kişinin praksisinin, kendi pratik yapısı üzerinden ve kendi projesinin tamamlanması için ötekinin praksisini tanıdığı anlamına gelir... Karşılıklılık ilişkisinin insanda yoksulluk ilişkisinden önce geldiğini düşünmüyorum, zira insan yoksulluğun tarihsel ürünüdür; söylemeye çalıştığım, bu insani karşılıklılık ilişkisi olmaksızın bu gayriinsani yoksulluk ilişkisinin olamayacağıdır.[11]

Marcuse'nin bir örneğini oluşturduğu Hegelci Marksist düşünce yabancılaşmayı tarihsel olarak aşılabilecek bir tarihsel biçim olarak değerlendirirken, Sartre tarihsel koşulun kendisini antropolojik olarak ele almak ister, tarihin antropolojik köklerini nedretin ve ötekiliğin içine yerleştirir.

Sartre kendisini Hegelci problematiğin dışında konumlandırır, çünkü yabancılaşmayı varoluş ile öz arasındaki tarihsel bir ayrım

11. J.-P. Sartre, *Critica della ragion dialettica*, İtalyancaya çev. P. Caruso, Milano: Il Saggiatore, 1963, cilt I, s. 257.

olarak değerlendirmez. Bu nedenle nedretin ve ötekiliğin antropolojik boyutlarının aşılabileceği fikrini, buradan bir çıkış olduğu fikrini kabul etmez. Diyalektik materyalizmin inşa ettiği teolojik komünizm fikrini reddeder. Sartre'a göre, nedret tarihsel ilişkinin antropolojik anlamda kurucusudur.

Yabancılaşma karşısında yadırgama

İtalyan işçici akımının –ya da benim tercih ettiğim adlandırmayla bileşimciliğin– Panzieri ve Tronti'nin çalışmalarıyla başlayan felsefi tarzı, yabancılaşma konusunu hümanist felsefeden bütünüyle farklı terimlerle ele alır, hümanizmin hem Frankfurt Okulu'nda temsil olunan yeni-Hegelci versiyonuyla hem de Sartrecı varoluşçu versiyonuyla arasına mesafe koyar.

Ortodoks Marksizm-Leninizmin kısaca *diamat* diye anılan diyalektik materyalist dogmasının tam karşı kutbunda gelişen hümanist görüşe göre yabancılaşma, insanlar arasındaki kopuştur, insan özünün tarihsel varoluş içerisinde yitip gitmesidir.

Bileşimcilik, Stalinist *diamat*'ın, diyalektik ve tarihselci dogmatizmin eleştirisine katılmakla beraber, yeniden tesis edilecek bir insanlık öngörmez, insani bir evrensellik fikrine sahip değildir, insanlığı sınıf çatışması temelinde anlar.

Bileşimcilik yabancılaşma sorununa içkin olan meseleyi baş aşağı çevirir. Tam da işçinin varoluşunun insancıl olmayan karakteri sayesinde bir insan birlikteliği, sermayeye bağımlı olmayan bir topluluk kurulabilir. Sermayeden özerk bir insan kolektivitesinin temelleri, işçilerin kendi emekleri karşısında duydukları yadırgama (*estraneità*), yabancılaşma hissi (*alienazione*) ve işin reddidir.

İlk olarak *Classe operaia* (İşçi Sınıfı) ardından *Potere operaio* (İşçi İktidarı) dergilerinde yayımlanan yazılarda "yadırgama" sözcüğü, tarihsel süreç içerisinde yitip gitmiş ve kendisini yeniden tesis etme becerisine sahip sentezi bekleyen insan özü mefhumunu kaçınılmaz olarak akla getiren "yabancılaşma" sözcüğünün yerine kullanılır olmuştur. Emek artık insanın toplumsallığının doğal bir koşulu olarak değil, politik eleştiriye tabi tutulması gereken özgül bir tarihsel koşulu olarak değerlendirilir. Marx'ın erken dönem yazılarında dahi "emekçiliğe" dair eleştiriler bulunur:

O yüzden [emek] bir ihtiyacın tatmini değil, kendisi dışındaki ihtiyaçların tatmin edilmesinin yalnızca bir aracıdır. Fiziksel ya da başka türden bir zorlama ortadan kalkar kalkmaz bir veba gibi kendisinden kaçınır oluşumuz onun yadırgatıcı karakterine dair apaçık bir kanıttır. İnsanın kendisine yabancılaştığı dışsal emek, fedadır, nefse eziyet etmektir. Nihayetinde emeğin işçinin nezdindeki dışsal karakteri, emeğin kendisine değil de başkasına ait olması ve işçinin kendisine değil de bir başkasına ait olması gerçeğinde ortaya konur. Tıpkı dinde olduğu gibi insan tahayyülünün, beyninin ve kalbinin kendiliğinden faaliyeti bireyden ayrışır ve tanrının ya da şeytanın yabancı faaliyeti gibi yeniden görünür, böylece işçinin faaliyeti onun kendiliğinden faaliyeti olmamış olur. O artık bir başkasına aittir, işçi benliğini yitirmiştir.[12]

Emek, modern uygarlığın tarihi boyunca yaratılmış disiplin yapıları tarafından gündelik hayat içinde dayatılmış, işçilerin varoluşuna yabancı bir faaliyettir. Ancak emeğe yabancı hale geldikçe özgürleştirici dinamikler mümkün olabilir, arzu akışı (sınai) tekrardan (bilişsel) farka doğru kaydırılabilir. *Yadırgama kavramı* yabancı bir davranış içerisinde belirlenen bir maksatlılığı ima eder.

Peki, neyi yadırgama? Sermayeye bağımlı her türden emek biçimini.

İşçiler yabancılaşmayı aktif bir yadırgama haline, yani işin reddine tahvil edebildikleri müddetçe ondan dolayı ıstırap çekmezler.

İşçi sınıfı kendi emeğine tıpkı sermaye gibi, muarız bir güç, bir düşman olarak karşı çıkar; bu yalnızca antagonizmanın değil, antagonizmanın örgütlenişinin de kalkış noktasıdır. Eğer işçinin yabancılaşmasının bir anlamı varsa, bu ancak son derece devrimci bir anlam olacaktır. Yabancılaşmanın örgütlenmesi: Partinin, sınıfın kendiliğindenliğine verebileceği yegâne yön budur. Hedef işin reddini daha yüksek bir düzeyde gerçekleştirmektir. İşin aktif ve kolektif biçimde, kitlesel düzeyde, organize ve planlı reddi. O yüzden işçi sınıfı örgütlenmesinin acil görevi edilgenliği aşmaktır.[13]

Tronti'nin tartıştığı şekliyle yabancılaşma hümanist terimler içerisinde (insan özünün kaybı şeklinde) tarif edilmez, üretim tarzını ve onun kurallarını yadırgamanın, yani işin reddinin bir koşuludur yabancılaşma. İşçici-Bileşimci düşünce tarzı hümanist yananlamların tümünü altüst ederek kendisini ayrıksı kılar: Hümanist akımdan türeyen negatif düşünce tarafından yabancılaşmanın işareti olarak gö-

12. K. Marx, *Il lavoro alienato*, s. 197.
13. M. Tronti, *Operai e capitale*, Torino: Einaudi, 1973, s. 261.

rülen şey İşçici-Bileşimciler için yadırgamanın, kapitalist ekonominin genel çıkarlarıyla özdeşleşmeyi reddetmenin işaretidir. Yani, kendi özsel insanlıklarından feragat etmeye zorlananların değil, kısmi insanlıklarını bir güç noktası, daha yüksek bir toplumsal biçimin öncülü, insanlığın daha yüksek bir biçimi olarak kabul edip isyan edenlerin koşulu olarak görülür.

İşçi sınıfı için "kaba pagan ırk" tabirini kullanan Tronti'nin niyeti, Marcuse'nin idealizminin proleter toplumsal bileşimin gerçekliğine, çalışma koşullarına ve işçilerin metropollerde tesis etmeye kabil oldukları toplumsallaşma ve mücadele süreçlerine doğrulttuğu hümanist-teolojik perspektifin geçersizliğine işaret etmektir.

Tronti ve Marcuse

Herbert Marcuse, ABD'de 1964'te yayımlanan ve en fazla etkili olmuş eseri sayılabilecek *Tek Boyutlu İnsan* kitabında işçi sınıfının kaderinde kapitalist sisteme eklemlenmek olduğu öngörüsünü yapar. Sonuç olarak da toplumsal düzeni değiştirmek niyetinde olanlara siyasi dikkatlerini üretim ilişkilerinin dolaysız alanından üretimdışı marjinalliklere yöneltmeleri önerisini getirir. Marcuse'nin analizi, halihazırda sisteme entegre olmuş ve devrimci çatışma amacıyla geri kazanılması mümkün olmayan işçi sınıfı yerine antikapitalist mücadelenin başat gücü olarak öğrenci hareketini öngörmesi nedeniyle zamane gençliği üzerinde hayli etkili olmuştur.

> 1968 gençliği Marcuse'nin kitabında, daha muğlak biçimde de olsa bir süredir Avrupa'da dolaşımda olan bir fikre kesin biçimini vermek için gereken konuları ve sözcükleri buldu. Bu fikir, Avrupa toplumlarının faşizmin ve savaşın bitiminin üzerinden sadece yirmi sene sonra tıkanmış oldukları fikriydi. ... Gelecekte olabilecek değişimlerin ümit edilmesi düzeyinde dahi tıkanmışlardı, çünkü gençlik işçi sınıfının büyük çoğunluğunu, geleneksel sola ait partileriyle birlikte, mevcut toplumsal sisteme entegre olmuş görüyordu, bu nedenle de radikal yenilikleri gerçekleştirme kapasitesine sahip güvenilir ve tarihsel bir özne olarak kabul etmiyordu.[14]

İşçi sınıfının kaybettiği değişim umudu üretim sürecine dahil olmayan –ya da olmadıkları düşünülen– öğrencilerden gelmişti, çünkü

14. Luciano Gallino, *Nota a L'uomo a una dimensione*, Torino: Einaudi, 1967, s. 262.

sendikalaşma, ekonomizm, düzelen maddi şartlar ve tüketimcilik kapitalist sisteme entegre olma sonucunu yaratmıştı. Bu fikir o dönemlerde hayli revaçtaydı ve öğrencilerin bilincinin önemli bir parçasıydı.

İşçi sınıfı özerk olma kapasitesini yitirmiş, tüketim toplumunun ağına kıskıvrak yakalanmıştır: Marcuse, Amerika ve Avrupa toplumlarını böyle tarif ediyordu. Son kertede Marcuse'nin 1964'te öngördüğü giderek yükselen bir toplumsal barış ortamıydı; bu ortamda öğrencilere de tehdit altında olan hümanist bilincin taşıyıcısı rolünü oynamak kalıyordu.

> Gelişmiş endüstriyel uygarlıkta, teknik ilerlemenin özelliği olan, insana rahatlık veren, pürüzsüz, makul, demokratik bir özgürlüksüzlük hüküm sürüyor.[15]

Teknik gelişim ve işlevsellik ilkesi toplumsal entegrasyonu ortaya çıkarır, bunun sonucu ise çatışmacı ve potansiyel olarak devrimci dinamiklerin ortadan kalkmasıdır. Buna göre refah toplumu insanın sahiciliğinin zedelenmesi olarak anlaşılır.

> Yeni teknolojik çalışma dünyası, işçi sınıfının negatif konumunu zayıflatır: İşçi sınıfı artık kurulu toplumun canlı çelişkisi gibi görünmez. ... Tahakküm yönetimin suretine bürünmüştür.[16]

Aradan geçen onyılların ardından suret değişiminin önemli öğelerini Marcuse'nin söyleminde görebiliyoruz. "Tahakküm yönetimin suretine bürünmüştür" önermesini alternatifsiz görünen iktisadi ve mali otomatizm sisteminin ışığında yeniden düşünmek gerekir. Marcuse'yi bugün yeniden okumak faydalı olabilir, ancak 1960'larda onun çalışmalarının yaygınlaşması olumsuz sonuçlar doğurmuştu, en azından Mario Tronti'nin durduğu yerden.

Birincisi Marcuse'nin düşüncesi, Leninist gelenekle uyum halinde, zımni olarak ekonomist ve sisteme entegre olmuş diye tarif edilen ücret mücadeleleriyle hakiki politik devrimci mücadele arasında mekanik bir ayrım yapıyordu. İkincisi kapitalist üretim döngüsünün dışında yer alan öğrenci figürünü yüceltiyordu.

15. H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Torino: Einaudi, 1967, s. 21 [Türkçesi: *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1986].
16. *A.g.y.*, s. 51.

1960'ların İşçici dergilerinde, özellikle de *Quaderni rossi* (Kızıl Defterler), *Classe operaia* (İşçi Sınıfı) ve son olarak *Potere operaio*'da (İşçi İktidarı) ücret mücadelesine politik bir mücadele olarak kıymet atfedilir. İşçi hareketi, sermayenin politik dengelerini istikrarsızlaştırmaya kadir ideoloji-dışı bir hareket olarak değerlendirilir.

Potere operaio'da ifade edilen konuma göre işçi mücadelesinin ücretlere odaklandığı gerçeği bu mücadelenin entegre ve madun addedileceği anlamına gelmez. Aksine, her şey ücret mücadelesinin nasıl anlaşıldığına, örgütlendiğine ve yönlendirildiğine bağlıdır. Eğer ücretler hem mali hem de politik düzeyde kapitalist gelişmeye bağımlı, kârlarla uyum içinde olmak zorunda olan bir değişken olarak kabul edilirse, bunun herhangi bir şeyi altüst edecek ya da dönüştürecek bir kaldıraç olamayacağı açıktır. Ama eğer ücretler bir politik saldırı aracı ve toplumsal refahın radikal yeniden dağıtımı biçiminde anlaşılırsa, işçilerle sermaye arasındaki çatışmanın (emek gücünün değişim değeri ile kullanım değeri arasındaki çatışma düzeyinin) bir faktörü olarak değerlendirilirse, iktisadi ve siyasi boyutların işçilerin kapitalist gelişmeden ve hegemonyadan özerkleşmesi perspektifine sıkı sıkıya bağlı olduğu bir çatışmanın ana enstrümanı haline gelirler.

İşçici teori tüketimcilik mefhumunu reddeder, çünkü işçilerin tüketimini, radikal ve politik bir çarpışmada cephe açacak bir temellük biçiminin "pagan" ve kaba bir yolu olarak görür.

Öğrenciler ve onların hareketleri içinse meyvesini çok daha sonraları verecek bir fikri ortaya atar: Öğrenciler toplumsal emeğin bir kesimini oluştururlar; oluş sürecinde bir emektir bu; sermayenin organik bileşimindeki değişimlerin merkezi bir etmenidir. Bu nedenle öğrenci mücadeleleri bir ideoloji mücadelesi değildir, işçi mücadelesinin ikamesi olarak görülmezler. Aksine üretken emeğin dinamiklerine içkin bir toplumsal kesitin kendine özgü hareketleri olarak yüceltilirler.

Marcuse'nin perspektifi öğrencileri toplumsal üretim düzeyinde nedenleri ya da doğrudan sonuçları olmayan bir eylemin failleri olarak görürken, İşçici teori onları en başından itibaren genel emek gücünün parçası olarak kabul eder: çalışmalarının ürünü ellerinden alı-

nan işçiler gibi bilgilerine el konan, ilerleme halinde bir emek gücü.

Başta Marcuse'ninki olmak üzere hümanist teoriler işçilerin davranışlarının kendiliğindenliğini bir insani evrensellik ya da tarihsel teoloji ilkesi adına yargılamanın mümkün olacağına inanırken, Tronti buna işçilerin davranışlarının türediği ya da nazarında işçi hareketinin yargılanabileceği bir evrensel ilkenin olmadığı cevabını verir. İşçilerin konumu yadırgama konumudur, kapitalist toplumun mantığının ve genel çıkarlarının dışında yer alır.

Classe operaia dergisinde geliştirilen söylem, ücretleri, anlık sınıf davranışının kapitalist düzenle uyumlu olmaması anlamında politik bir silah olarak görür.

İşçici görüş, toplumsal süreçte öncelikli olanın işçilerin sermaye karşısındaki direnişi ve işin reddedilmesi olduğu fikri üzerine inşa olmuştur. Bunlar dışında kalan her şey (siyasi aygıtlar, teknolojik modeller) sınıflar arasındaki güç ilişkilerine bağımlıdır.

Yapısalcılık ve *Kapital*

Marx'ın erken dönem çalışmaları, her ne kadar birbirine bütünüyle zıt sonuçlar verecek şekilde gelişmiş olsalar da, hem Marcuse'nin hem de Sartre'ın antropolojik düşüncesinin merkezinde yer alır. Marcuse özün antropolojisinden yola çıkarak, tarihsel süreci, yadsınmış bir bütünlüğün yeniden tesis edilmesi olarak görürken, Sartre tarihsel oluşun antropolojik öncülü olarak *ötekilik ve nedret koşulu*'ndan yola çıkar. Sartre'a göre gerek tarihsel gerek varoluşsal süreçler başarısızlığa mahkûmdurlar, bundan ancak kaynaşma uğrağı (*momento della fusionalità*) azade olabilir.

Marksist çalışmalarda yepyeni bir kaymayı ifade eden Louis Althusser'in *Marx İçin*'i ise dikkatini Marx'ın erken dönem çalışmalarından onun teorisini Hegelci alanın dışına çıkaran epistemolojik kopuşa –olgun Marksizme, özellikle de *Kapital*'e– yönlendirir.

Artık esas rolü oynayan tarih değil yapıdır, çünkü bilgi süreci tarihsel düzeyde değil yapısal düzeyde kurulur.

Marx İçin, Marksist hümanizme karşı ya da en azından onun idealist içerimlerine karşı bir savaş ilanı niteliğindedir. Aslında Althusser bu kitapla, Marx'ın düşüncesini Hegel sisteminin basitçe "baş aşağı" edilmesi olarak gören her türden iddiayı geride bırakır;

ona göre idealizmden sıyrılmak ve devrimci hareketi yorumlama ve yönlendirme kapasitesine sahip bir düşünceyi inşa etmek için İdea yerine maddeyi koymak yeterli olacaktır.

Eğer Hegelci sorunsal alanından çıkmak istiyorsak diyalektik kavramını geride bırakmalı; yeniden tesis edilecek bir özgün hakikat fikrini hem tinin kendini gerçekleştirmesi düzeyinde hem de bütünleşik Hümanizmin kendini doğrulaması anlamında terk etmemiz gereklidir.

Marx İçin'den sonra Althusser, kapitalist sürecin anlaşılmasını ve emekle bilgi arasındaki derin bağlantının vurgulanmasını hedefleyen yapısalcı bir yöntem önerdiği *Kapital'i Okumak* adlı eserini yayımladı.

Althusser burada bir kez daha genç Marx'la araya mesafe koymayı önermiştir:

> *1844 Elyazmaları*'nın genç Marx'ı yabancılaşmanın şeffaflığında ilk elden insanın özünü bulurken, *Kapital*, tersine, gerçek olanda bir mesafe ve içsel boşluk görür, gerçekliğin yapısına kazılı olan bu mesafe ve boşluk kendi sonuçlarını okunmaz kılar ... tarihin metninde kelam (*Logos*) değil, yapıların yapısının sonuçlarının işitilmez ve okunmaz remizleri konuşur.[17]

Yabancılaşma kavramı özdeş olanın yeniden tesis edileceği bir süreci gösterir. Burada tarihin –ki bu artık yabancılaşma durumunun baş aşağı edilmesinin tarihidir– kısırdöngüleri içinde zekice yolunu açan Us'un izlerine tanık oluruz.

Baş aşağı etme, aşma, gerçek kılma: İşte tarihi akıl yoluyla okumanın mümkün olduğuna dair bitmek bilmez göndermeleriyle Hegelci terimlerden müteşekkil o eski dua. Esas mesele baş aşağı etmek ya da (aynı anda hem ilga etme hem de baki kılma becerisinde bir yadsıma yoluyla gerçekleştirmek anlamına gelen *auf-hebung* sözcüğünün özgün Hegelci anlamıyla) aşmak değildir. Mesele eylemi (ve de kuramsal pratikleri) üretim olarak değerlendirmektir. Burada üretimin anlamı ise şudur:

> Halihazırda var olan bir hammaddeye amaca uyarlanmış bir nesnenin biçimini vermek için örtük olanı görünür kılmak ve aslında dönüştürmek.[18]

17. L. Althusser ve É. Balibar, *Leggere Il Capitale*, Milano: Feltrinelli, 1968, s. 17 [Türkçesi: *Kapitali Okumak*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki, 2007].

18. *A.g.y.*, s. 35.

Althusser'e göre bilgi ne önümüze gelen şeyin görsel olarak kayıt altına alınmasıdır ne de Engels'in kaba materyalizm yorumunun işaret ettiği gibi yansıyan şeydir. Bilgi bir nesnenin inşasıdır:

Bilgiye dair fikrimizi bütünüyle yeni baştan tertip etmeli ve dolaysız görülere ve okumalara dair ayna mitini terk etmeliyiz, bilgiyi üretim biçiminde tasavvur etmek zorundayız... Görünmez olan, görünür olan tarafından onun görünmeyen, yasaklanmış görüsü olarak tanımlanır: O nedenle görünmez olan, basitçe –mekânsal metaforlar kullanmak gerekirse– görünür olanın dışında olan, dışarının karanlığına gömülen değildir; dışarıda bırakmanın içsel karanlığıdır, tam da görünür olanın içindedir çünkü onun yapısı tarafından tanımlanmıştır.[19]

Görünür olanın yapısı, belirlenmiş bir biçimdir; bilişsel üretim, yalnızca görünür olanın biçimine ve (epistemik) içeriğine değil, aynı zamanda ve tam da onu ihata eden ve görünür kılan dünyaya da bu biçimi verir. Görünebilir dünyayı ayıran bu görsel alan metaforu, Althusser'in düşüncesinde merkezi bir yere sahip olan "üretim olarak bilgi" sorunsalına giriş yapmamızı mümkün kılar.

Bilginin üretim düzeyinde anlaşılması gerektiği iddiasının zengin içerimleri vardır, ancak bunların tümünün Althusser tarafından geliştirildiğini söyleyemeyiz. Bu içerimlerden ilki, zihnin dünyaya adapte olup onu "zihin dünyası" haline getirmesi babında gnoseolojiktir.

O nedenle mesele tam da kelimenin hakiki anlamıyla üretim meselesidir; burada üretim örtük olanı görünür kılmayı imler gibi görünse de aslında (zaten var olan bir hammaddeye amaca uyarlanmış bir nesnenin biçimini vermek için) bir anlamda *halihazırda var olan* bir şeyi dönüştürmek anlamına gelir. Üretim işlemine zorunlu olarak dairesel bir biçim kazandıran bu çifte anlamıyla üretim, *bilginin üretimidir.*[20]

Althusser'in buradaki çıkış noktası Marx'ın gerçek nesnelerle bilginin nesnelerini birbirine karıştırmayı (açık ve kasıtlı bir biçimde Hegel'in teorisine damgasını vurur bu karışıklık) reddetmiş olmasıdır.

Bilişsel nesne, özgül ve belirli bir üretim faaliyetinin neticesidir. Marx'ın (*Grundrisse* olarak da bilinen) *Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*'ya 1857'de yazdığı Giriş, bilgi kavramının nasıl üretim biçiminde işlediğini anlamak isteyenler için önemli bir referanstır:

19. Althusser ve Balibar, *a.g.y.*, s. 24-27. 20. *A.g.y.*, s. 35.

İlk bakışta gerçek ve somut olanla, gerçek önkoşulla, mesela iktisatta, tüm bir toplumsal üretim ediminin temeli ve öznesi olan nüfusla başlamak doğru görünür. Ne var ki, daha yakından incelendiğinde bunun yanlış olduğu görülecektir. Nüfusu oluşturan sınıfları bir kenara bırakırsam nüfus bir soyutlamadan ibaret kalır. ... Böylece Hegel gerçeği, kendi üzerine yoğunlaşan, kendi derinliklerine inen, kendisini kendisi üzerinden açımlayan düşüncenin ürünü olarak tasavvur etme yanılsamasına düştü; halbuki soyuttan somuta çıkma yöntemi, düşüncenin somut olanı temellük etmesini, onu zihinde somut olarak yeniden üretmesini mümkün kılan yegâne yoldur. Somutun var olması katiyetle bu süreçle olur. ... Kavramsal düşünceyi gerçek insan varlığı olarak gören ve dolayısıyla bu kavramsal dünyayı yegâne gerçeklik olarak kabul eden bilinç türü için –ki bu felsefi bilincin bir özelliğidir– kategorilerin hareketi, neticede ortaya çıkan ürünün dünya olduğu hakiki üretim edimi olarak görünür; ve bu, somut bütünlük, düşüncede somutlaşan düşüncelerin bütünlüğü olduğu müddetçe, yani aslında düşünmenin ve idrak etmenin ürünü olduğu müddetçe doğrudur – ne var ki bu da bir totolojidir; ancak bu, gözlemin ve kavrayışın dışında ve üzerinde düşünen ve yaratan kavramın ürünü olamaz; gözlemin ve kavrayışın kavramlara dönüştürülmesinin ürünü olabilir ancak. Bütünlük kafada belirdiği biçimiyle, düşüncelerin bütünlüğü olarak, dünyayı ancak becerebildiği yolla, bu dünyanın sanatsal, dinsel, pratik ve zihinsel temellük edilişlerinden farklı bir yolla temellük eden düşünen kafanın ürünüdür. Gerçek konu, kafanın eylemi spekülatif ve teorik kaldığı müddetçe, önceden olduğu gibi kafanın dışındaki özerk varoluşunu saklı tutar. O nedenle kuramsal yöntemde de, konu, toplum, bir ön varsayım olarak zihinde tutulmalıdır.[21]

Bu şaşırtıcı sözlerde bakış açısının peş peşe iki kez baş aşağı çevrildiğine tanık oluyoruz.

Marx ilk olarak somutun, soyutlama faaliyetinin bir ürünü olduğunu iddia eder. Bir başka deyişle, bizim somut olarak kavradığımız şeyin somutu düşünme faaliyetinden başka bir şey olmadığını, o nedenle de zihnin bir faaliyeti olduğunu iddia eder. İlk bakışta bu idealist bir akıl yürütme gibi görünebilir. Ama durum böyle değildir, çünkü Marx somut ile zihin arasındaki ilişkiden bahsettiğinde gerçek ile rasyonel olan arasındaki ilişkiden bahsediyor değildir. Marx'ın somut diye tarif ettiği şey, zihinsel faaliyetin projeksiyonu olarak gerçeğin bütünlüğüdür. Marx'ın düşünen zihin dediği şey de Kantçı anlamında saf Ben ya da Tin'e dönüşen Hegelci Özne değildir. Marx'

21. K. Marx, *Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica*, Floransa: La Nuova Italia, 1978, s. 27-28.

ın bahsini ettiği düşünen zihin, gerçekliği üreten iştir, yani projeksiyon olarak iştir.

Marx aynı zamanda buna "somut öznenin" (tarihsel veri, öznenin biçiminde belirlenmiş olan malzeme) zihnin dışında özerk kaldığını ekler.

Marx maddenin ontolojik önceliğini sorgulamaz; söylemek istediği, maddenin (biyolojik, tarihsel, ilişkisel) oluşu esnasında yansıtıcı bir faaliyet ürettiğidir. Somut bütünlük diyebileceğimiz şeyi, yani düşüncenin üretkenliğinden önce var olmayan dünya biçimini gizleyen bir düşünce etkinliğidir bu. Dünya, toplumsal ve tarihsel belirlenimleri içinde zihinsel etkinlik tarafından aktive edilen tüm sonsuz yansıma düzeylerinin psikodinamik kesişimidir.

Althusser'in geliştirdiği teori, başlangıç noktası olarak tarihselciliğin eleştirisini ve gerçekliğin zihinsel olarak yeniden üretilebileceği biçimindeki idealist iddiayı alır. Bu yolla halihazırda Marx'ın metninde var olan bir şeyi görmemizi sağlar: Dünya, her şeyden önce, üretilmiş bir dünyadır, insanın geçmişteki ve şimdiki zamandaki zihinsel etkinliğinin olduğu kadar geçmiş emeklerinin ürünüdür. Ama burada Althusser'in yalnızca sözünü edip geçtiği ama geliştirmediği bir başka unsur daha vardır, bunun açık izlerini Marx'ın kendi çalışmasında, hatta 1857 tarihli Giriş'inde bile bulabiliriz.

Bu ikinci içerim, zihinsel emeğin üretken karakteriyle, yani soyut emek mefhumundan *genel zekâ* mefhumuna geçişle ilgilidir.

Marx için "soyut emek" ne demekti? Marx bu ifadeyle basitçe mübadele değerinin üreticisi olarak, dolayısıyla değer içinde maddileşen zamanın salt bölüşümü olarak emeğe gönderme yapar. Zaman içinde konuşlanan faaliyetin somut kullanıma sahip nesneler ürettiği gerçeği sermayenin bakış açısından pek de ilgiye mazhar değildir. Sermaye, emeğe harcanan zamanın güzel ayakkabılar ya da tencereler ürettiği gerçeğiyle ilgilenmez. Sermayenin ilgisini çeken bu nesneler yoluyla sermaye birikiminin üretilmesidir. Sermaye, soyut değerin üretimiyle ilgilenir. Bu amaca ulaşabilmek içinse sermayenin, niteliksel anlamda faydalı nesneler yaratacak somut ve özgül becerileri değil, nitelik olmaksızın zamanın soyut biçimde bölüşümünü harekete geçirmesi gerekir.

Emeğin herhangi bir özgül türü karşısındaki kayıtsızlık, gerçek emek türlerinin –ki bunların tek bir tanesi artık hâkim konumda değildir– hayli gelişmiş bir bütünlüğünü varsayar. Kural gereği, en genel soyutlamalar yalnızca en zengin olası somut gelişimin orta yerinde belirir... Diğer taraftan, bu şekliyle emek soyutlaması emeklerin somut toplamının zihinsel bir ürününden ibaret değildir. Özgül emekler karşısındaki kayıtsızlık, bireylerin kolaylıkla bir emekten diğerine transfer olabildikleri ve emeğin türünün sadece bir şans meselesi olduğu bir toplum biçimine karşılık gelir.[22]

İşçiler ürünlerinin faydalı niteliklerine bütünüyle kayıtsız oldukları koşullarda değer üretmek için zamanlarını harcadıklarında, söz etmekte olduğumuz şey soyut emektir.

Emeğin soyutlanması, yani insan etkinliklerinin soyut zamanın boş performanslarına dönüşmesi, toplumsal etkinliğin tüm olası biçimlerine doğru yayılmaktadır. Bu sürecin son noktası, zihinsel faaliyetin kendisinin değer üreten emeğin alanınca kapsanması, dolayısıyla indirgenip soyutlanmasıdır.

Marx'ın *Grundrisse*'sinde (yalnızca Giriş kısmında değil, aynı zamanda "Makineler Hakkında Fragman" olarak bilinen bölümde de) mevcut olan bu ikinci içerim, 1960'ların ve 70'lerin işçici ve bileşimci teorilerinde merkezi bir öğe haline gelir. Kapitalist üretim tarzı içindeki en gelişkin eğilimlerin burada önceden kavrandığını görürüz: zihinsel emeğin üretim süreci içinde kapsanması, zihinsel emeğin giderek artan biçimde hiçbir faydalı niteliği ve anlamı olmayan soyut emeğe indirgenmesi, zihinsel zamanın yalnızca mübadele değerinin üretimine hizmet etmesi.

TEKNİK VE GENEL ZEKÂ

1960'larda (Marcuse ve Sartre gibi şahsiyetler çevresinde gelişen) Eleştirel Hümanizm, enerjisini *genç Marx'ın felsefe yazılarında* bulmuştu. Bu akıma göre insandaki özgün sahici yan, devrimci angajmanın hem başlangıç noktasını hem de teleolojik anlamını oluşturuyordu.

Althusser'in yapısalcılığı her şeyden önce *Kapital*'i okumaya bir davetti, çünkü üretim sürecinin yapısı hem mevcut dünyanın hem

22. Marx, *a.g.y.*, s. 31-32.

de bu dünyanın ortadan kaldırılmasına varacak olan devrimci sürecin eleştirel kavranışının başarılacağı yer olarak görülüyordu.

İlhamını bileşimcilikten alan İtalyan neo-Marksist işçiciliği dikkatini İtalya'da ilk kez 1968'de yayımlanan *Grundrisse*'ye yöneltti. Buna göre, toplumsal bileşim ve devrimci öznelliğin biçimlenmesi, ne tarihsel eylem yoluyla gerçekleştirilecek insan doğası hipotezine dayanan idealist yorumlarla, ne de üretim ilişkilerinin yapısına içkin olan çelişkinin analizi yoluyla açıklanabilirdi. Kefaretinden kurtarılması gereken bir insanlık varsayımı ya da sermayenin analizi, yirminci yüzyılın sahnesinde olanları, işçi sınıfının mücadelesini ve sermayenin yeniden yapılandırılmasını açıklamak için yeterli değildi.

Kendimizi en gelişmiş görünümleriyle emeğin bakış açısına uyarlamalıyız, hem üretim sürecindeki dönüşümü hem de siyasal kalkışmanın dinamiklerini anlamak için *işin reddedilmesi perspektifini sahiplenmek gerekir*. Bunu yapabilirsek toplumsal bileşimin sürekli bir dönüşüm içerisinde olduğunu, üretim, teknoloji, iktisat ve politika bağlamlarını devamlı olarak değiştirdiğini nihayet kavrayabiliriz. Bu sürekli dönüşümün motoru, yaşanmış zamanın ücret ilişkisinden tenzil edilmesidir.

Bileşimci teori kendisini emek karşıtı bir konumda tutar: Etkinlikle iş arasındaki Marksist ayrımdan yola çıkan ve *Classe operaia* dergisi etrafında toplanan İtalyan neo-Marksistleri, yaşanmış zamanın işten düşülmesi, işin reddedilmesi ve işin bütünüyle ortadan kaldırılması mefhumlarından yola çıkarak özerk kolektif etkinliğin kuruluşunu incelemek niyetindeydiler.

Daha *Kapital*'in ilk sayfasında Marx, insanların doğa ve toplumla ilişkilendikleri genel etkinliği ücret karşılığında soyut zamanın ödünç verildiği ücretli emeğin özgül biçiminden ayırmak gerektiğini belirtir.

İşin reddinin anlamı etkinliğin ortadan kaldırılması değil, emeğin tahakkümünden çıkmış olan insan etkinliğinin değerlenmesidir.

Kapital'de Marx "soyut emeği" şu terimlerle tanımlar:

> O halde, eğer metaların kullanım değerini bir kenara bırakırsak, geriye tek bir özellikleri, emeğin ürünü olma özellikleri kalır. Fakat emeğin ürününün kendisi dahi ellerimizde dönüştürülmüştür. Eğer emeğin ürününü kullanım değerinden soyutlarsak, onu kullanım değeri yapan maddi kurucularından ve biçimlerinden de soyutlamış oluruz. ... Onlarda cisimleşen emek tür-

lerinin faydalı karakteri de ortadan kaybolur; bu da emeğin farklı somut biçimlerinin ortadan kaybolması anlamına gelir. Artık birbirlerinden ayrıştırılamazlar, aynı emek türüne, soyut içindeki insan emeğine indirgenirler.[23]

Kapitalist gelişmenin bir sonucu olarak sınai emeğin, etkinliğin somut karakteriyle hiçbir ilişkisi kalmaz, kiralanabilir zaman haline gelir, mübadeleyi ve artı-değer birikimini mümkün kılmaktan başka işe yaramayan ürünlerde nesneleşir.

Emeğin farklı türleri arasında kelimenin gerçek anlamıyla eşitliğe ancak bunlar gerçek eşitsizliklerinden soyutlanırsa, müşterek özelliklerine, yani insanın emek gücünün, soyut insan emeğinin sarfiyatı oldukları gerçeğine indirgenebilirse ulaşılabilir.[24]

Sanayi işçisi (ve daha genelde, bir eğilim olarak, tüm bir toplumsal emek döngüsü) bütünüyle soyut ve rutin bir bilginin taşıyıcısıdır. Merkezcil ve aynı zamanda modern dönemi baştan başa kateden birleştirici bir güç olarak soyutlama, en mütekâmil haline dijital dönemde ulaşır. Maddeyi fiziksel olarak dönüştürme işi o derece soyut hale gelmiştir ki artık gereksiz olmuştur, makineler onu bütünüyle ikame edebilmektedir. Bununla beraber zihinsel emeğin kapsanması başlamış, zihinsel emek soyut bir etkinliğe indirgenmiştir.

Emekse mekanik sistemin çeşitli noktalarında, yaşayan tekil işçilere dağılmış bilinçli bir organdan ibaret görünmektedir; makinenin bütüncül süreci içinde kapsanmıştır, birliği yaşayan işçilerde değil yaşayan (aktif) makinelerde var olan ve onun bireysel, önemsiz edimlerini yüce bir organizma gibi karşılayan sistemin bir bağlantısından ibarettir. Makinelerde, nesneleşmiş emek, emek süreci içerisinde canlı emeğin karşısına ona hükmeden güç olarak çıkar; canlı emeğin temellük edilmesi anlamında bu güç sermayenin biçimidir.[25]

İşçi tüm bunların altında ezilmiş, boş zaman üreten pasif bir teferruata, cansız bir enkaza indirgenmiş gibidir. Ama ardından bir anda vizyon değişir:

23. K. Marx, *Il Capitale*, Torino: Einaudi, 1975, s. 44 [Türkçesi: *Kapital*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Kitap, 2011].
24. *A.g.y.*, s. 89.
25. K. Marx, *Lineamenti fondamentali per la critica dell'economia politica*, cilt II, s. 391.

Gördüğümüz gibi, emeğin üretici gücündeki artış ve zorunlu emeğin mümkün olan en yüksek miktarda yadsınması sermayenin zorunlu eğilimidir. Emeğin araçlarının makineye dönüşmesi bu eğilimin gerçekleşmesidir. Makinelerde, nesneleşmiş emek, canlı emeğin karşısına maddi anlamda hükmedici bir güç olarak, yalnızca onu temellük ederek değil, aynı zamanda gerçek üretim süreci içinde de canlı emeğin kendisi tarafından faal biçimde kapsanması olarak çıkar; değer yaratan faaliyeti temellük eden değer olarak sermaye ilişkisi, aynı zamanda sermayenin kullanım değerinin emek kapasitesinin kullanım değeriyle olan ilişkisi olarak da koyutlanır; dahası, makinede nesneleşmiş olan değer bir ön kabul olarak ortaya çıkar, onun karşısında bireysel emek kapasitesinin değer yaratma gücü son derece cüzi, ortadan kaybolmak üzere olan bir büyüklük gibi kalır.[26]

Marx'ın tekrarladığı gibi, bilimin ve toplumsal zekânın genel güçlerinin birikimi sayesinde emek fuzuli hale gelir. Sermaye, en saf biçiminde, yerine bilimin teknolojik kullanımını koyabilmek için, insan emeğinin maddi biçimini mümkün mertebe ortadan kaldırma eğilimindedir. Bu eğilimin gelişimi küresel üretim sistemini neredeyse modern kapitalist sistemin paradigmatik yörüngesinden çıkarır. Eğer insan etkinliğinin, teknolojilerin, ara yüzlerin ve toplumsal etkileşimlerin bu yeni terkibini anlamak, ve daha da önemlisi, özgürleştirmek istiyorsak, yeni bir paradigmatik sistemin bulunması gerekecektir. Fakat paradigmatik bir kaymanın *genel zekânın* üretici potansiyellerinden ve teknolojiden farklı bir zamanlaması vardır. Kültürün, toplumsal alışkanlıkların, kurulu kimliklerin, güç ilişkilerinin ve hâkim iktisadi düzenin alanına girdiğimizde işler karmaşıklaşır. İktisadi ve toplumsal olduğu kadar kültürel ve epistemik bir sistem olan kapitalizm, post-endüstriyel sistemin mekanik potansiyellerini indirgeyici bir paradigmatik hat uyarınca göstergeleştirir. Tüm o endüstriyel çınlamalarıyla, zihinsel becerilerinin, agresif ve rekabetçi muhayyilesinin süprüntüleriyle modern dönemin mirasının ağırlığı, ücretli emeğin ve onun uzantılarının yeniden dağıtımının önünde aşılmaz bir engel olarak dikilerek yeni perspektiflerin gelişimine ket vurur.

Burada sermaye –hiç de niyeti olmadığı halde– insan emeğini, enerji sarfiyatını asgariye indirir. Bu özgür emeğin yararına vesile olacaktır ve emeğin özgürleşmesinin koşuludur.[27]

26. Marx, *a.g.y.*

Gelişkin bir otomatik sistem karşısında anlık emek zamanı niceliksel olarak önemsizleşir. Gerekli emek zamanının azaltılması, dolayısıyla işçilerin giderek artan biçimde ortadan kalkması *Potere operaio* dergisi tarafından mutluluk verici bir olay telakki edilmiştir; bunun Bileşimci söylemdeki karşılığı kapitalist kullanımı karşısında zekânın kendi kendini teyit etme kapasitesine duyulan güvendir.

Dolaysız biçimiyle emek zenginliğin esas kaynağı olmaktan çıktığında, emek zamanı emeğin, dolayısıyla değişim değeri de kullanım değerinin ölçüsü olmaktan çıkacaktır ve çıkmak zorundadır. *Kitlelerin artı emeği* genel zenginliğin gelişiminin bir koşulu olmaktan çıkmıştır, tıpkı *azınlığın çalışmamasının* insan aklının genel güçlerinin gelişiminin koşulu olmaktan çıkması gibi. Bununla birlikte değişim değeri üzerine temellenmiş olan üretim çöker ve doğrudan maddi üretim süreci sefalet ve çelişki tarzından sıyrılır. Bireylerin özgür gelişimi bu noktada başlar; söz konusu olan artık emeğin ortaya çıkması için zorunlu emek zamanının kısıtlanmasından ziyade, toplumun zorunlu emeğinin genel olarak kısıtlanmasıdır, ki neticede bu da serbest kalan zamanla ve herkes için yaratılan araçlarla birlikte bireylerin sanatsal, bilimsel vs. gelişimine tekabül eder.[28]

Teknolojik güçle genel toplumsal bilgi arasındaki ittifak proleterleştirilmiş bir insanlığın toplumsal, kültürel ve psikolojik beklentilerini tahakküm altına alan kapitalist modelin direngen gücüyle karşı karşıya gelir.

Ekonomi, tıpkı bir genel semiyotik kafes gibi, teknolojinin maddi ve zihinsel yapısında halen mevcut bulunan potansiyelin gelişimine mani olur. Tekrar Marx'a dönelim:

Sermaye hareket halindeki bir çelişkidir, bir yandan emek zamanını asgariye indirirken diğer yandan emek zamanını zenginliğin tek ölçüsü ve kaynağı kılar. O yüzden emek zamanını yüzeysel biçiminde artırmak için zorunlu biçiminde azaltır. Yani yüzeysel emeği gittikçe artan oranda zorunlu emeğin koşulu –bir ölüm kalım meselesi haline– getirir. Bir taraftan zenginliğin yaratılmasını sarf edilen emek zamanından (göreli olarak) bağımsız kılmak için bilimin ve doğanın olduğu kadar toplumsal bileşimin ve etkileşimin bütün kuvvetlerini harekete geçirir. Diğer taraftan bu yolla yaratılmış muazzam toplumsal güçleri emek zamanı ölçeğiyle tartmak ve onları daha önce üretilmiş değerin değer olarak korunması için gereken sınırlar içinde tutmak ister.[29]

27. *A.g.y.*, s. 396. 28. *A.g.y.*, s. 401-2. 29. *A.g.y.*, s. 402.

Grundrisse'nin İtalya'da bilinir olmaya başladığı yıllarda Bileşimci teori tarafından okunan ve değerlendirilen bu sayfalar, yirminci yüzyılın toplumsal, politik ve iktisadi tarihinin gittiği yönü inanılmaz bir berraklıkla tanımlar.

Soyut emek kavramı, mikro-elektroniğin yaygınlaşmasıyla mümkün hale gelen ve neticede genelleşen üretim süreçlerinin dijitalleşmesi olgusunu anlamak için en iyi başlangıçtır.

Marx sermayeden hareket halindeki bir çelişki olarak bahsettiğinde, sermayenin, toplumsal ve iktisadi modelini koruma içgüdüsüyle, teknik alanda kendi yarattığı potansiyelleri yok ettiği yirminci yüzyılın çarpıcı tarihini de önceden görmüş olur. Yaratıcı, sanatsal ve bilimsel melekelerin gelişiminden bahsettiğinde bugünlerde post-Fordist dönemin özelliklerinden olan emeğin entelektüelleşmesi durumunu da öngörmüş olur.

Zekânın üretim alanındaki uygulamasının gelişiminin belirli bir noktasında kapitalist model paradigmatik bir kafes haline gelir; zekâyı ücret, disiplin ve bağımlılık biçiminde tahdit altına alır.

Marx paradigma kavramını bilmiyordu, onun yerine Hegel'den tevarüs eden kimi müphem kavramları kullanıyordu. Yadsıma yoluyla gerçekleştirilecek diyalektik aşma düşüncesi ya da gizli bir çekirdeğin baş aşağı edilmesi ve özgürleştirilmesi fikri de Hegelci kavramsal sistemden türetilmiştir.

Yirminci yüzyıl tecrübesinin ardından modern tarihin diyalektik bir yol boyunca pozitif bir çıkışa doğru ilerlemediğini, ufukta bekleyen diyalektik bir aşmanın söz konusu olmadığım gayet iyi anladık. Sermaye daha çok patojen bir mekanizma, bir tür "çifte çıkmaz" (*doppio legame*) görünümü arz ediyor. Gregory Bateson çifte çıkmaz kavramını, ilişkisel bağlamla iletişimin anlamının çelişki içinde olduğu, iletişimin paradoksal biçimini anlamak için kullanır. Çifte çıkmazlar çelişkili buyruklardır: Örneğin, emir, teşvik ya da ricayı sözceleyen öznenin mesajı alana bir şeyi sözcüklerle ifade ederken, bununla çelişkili başka bir şeyi jestlerle, duygulanımlarla ya da tonlamalarla ifade etmesidir. Çifte çıkmaz, iki semiyotik kodun ilişkisel bir bağlamda yan yana konmasından ya da iki farklı yorumlayıcı kodun tek bir sürecin gelişimi içerisinde üst üste konmasından türer. Tarihsel düzeyde sermayenin, teknolojik süreci, kendi maddi ve toplumsal anlamı nezdinde yetersiz kalan bir koda (iktisadi değerlen-

menin koduna) göre göstergeleştirdiğini söyleyebiliriz. Kapitalist üretimin toplumsal içeriği kendi semiyotik çerçevesi ile çelişir. O nedenle bir yanlış anlamalar, çelişkili buyruklar ve sapkın yan yana gelişler sistemi üretir.

Örnek olarak işsizlik sorunu denilen şeyi düşünelim. Gerçekte teknolojik gelişim, el emeğini faydasız kılma, el emeğinin ücret anlamında değer bulmasını imkânsız hale getirme eğilimindedir. Fakat bu mesajın ve sürecin devreye girdiği ilişkisel bağlam, ücret düzenlemeleri ve emeğin merkeziliği üzerine inşa olmuş olan kapitalizmin bağlamı olduğundan çifte çıkmaz devreye girer.

Çifte çıkmaz kavramının diyalektikle hiçbir ilgisi yoktur. Çifte çıkmazlar ancak ilişkisel bağlam sözceleme düzeyinden başlayarak yeniden tanımlandığında çözüme kavuşurlar.

Kapitalist çifte çıkmaz karşısında topyekûn bir baş aşağı çevirme söz konusu değildir, çünkü aslında kapitalizmin toplumsal tarihinde pozitif ya da negatif bir toplumsal bütünlük mevcut değildir.

Fenomenoloji ve zamansallık sorunu

1960'ların yaratıcı Marksizmi tarafından geliştirilen kavramsal çerçeve post-endüstriyel hiper-modernitenin ışığında yeniden değerlendirilir ve diğer düşünce alanlarıyla temas sağlanır.

60'ların felsefe dünyasında Husserlci fenomenolojinin önemli bir işlevi vardır. Fenomenoloji, bileşimci dil üzerinde, iş karşıtı düşüncenin temelinde yer alan kavramsal doku üzerinde dolaysız ve derin bir etki yaratmıştır. İtalyan felsefe çalışmalarında, özellikle de Antonio ve Luciano Anceschi gibi isimlerin çalışmalarıyla estetik alanında kayda değer bir iz bırakmıştır.

Enzo Paci tarafından kurulan ve o yıllarda Pieraldo Rovatti ve Giairo Daghini gibi düşünürlerden beslenen *aut aut* dergisi, toplumsal hareketlerin patlayışını hazırlayan politik ve toplumsal sorunlara doğrudan temas eden ve aslen Husserl'in çalışmalarından tevarüs eden kavramların derinleştirilmesi işlevi görmüştür. Özellikle Giairo Daghini derginin 128. sayısında, eleştirel Marksizmin sorunsallarını yaşam dünyasının fenomenolojisi perspektifinden geliştiren, "Değerin Eleştirisi" adında bir makale yayımlamış, Foucault'nun ileride yapacağı katkının kimi veçhelerini öncelemiştir.

Fenomenoloji, felsefi düşüncenin dogmatik olmayan bir kipidir, düşüncenin merkezine her şeyden önce "yaşam dünyasını" koyar.

Husserl, yaşam dünyasını (*Lebenswelt*), bilimin yapısallaştırılmış ve kategorileştirilmiş biçimini verdiği maksatlı ve *eidetik* düzenlerin şekillendiği bilim ve kategori öncesi boyutu olarak tanımlar.

Fenomenoloji, yaşam dünyasının bakış açısından gerçekliği ve düşünceyi birbirinden ayrılmaz boyutlar olarak görür; yaşam dünyası, (kategorileştirme yoluyla) düşüncenin mümkün olduğu, ama aynı zamanda maksatlı projektif bir akış olarak gerçekliğin seyrettiği alandır.

Bedenim, diye yazar Husserl, özgün ampirik bilincin bakış açısından çıkar, özgün bedenin işlevinden diğer tüm bedenlerin deneyimi türer; o yüzden de benim nezdimde ya da benim tecrübem nezdinde diğer tüm bedenlerin deneyiminin anlamını ve algısal imkânını türettiği özgün beden var olmaya devam eder.[30]

Lebenswelt kavramı, bilişsel bir sürecin, dolayısıyla da tarihsel bir sürecin, mevkii belli bir vizyonun, tekil ya da kolektif ama her daim kısmi ve maksatlı bir algıdan türeyen vizyonun üzerine kurulması olasılığını ortaya koyar.

Tekil dünyaların çoğalması.

Felsefi bakış açısından yaşanmış tecrübeleri işaret eden *Erlebnis* mefhumu, politik ve toplumsal eylem sorununu yeni temellere oturtmanın öncülüdür.

Görüngünün adını, yalnızca nesnenin ortaya çıkışını içeren *Erlebnis*'e değil, aynı zamanda bu şekilde ortaya çıkan nesneye de atfedebileceğimiz bir yanlış anlama konusunda uyarır bizleri Husserl. Fenomenoloji iki boyutu, iki alanı, maksatlı projektif algının alanıyla *eidetik* saflığın alanını birbirine karıştırmak istemez.

Bileşimci bakış açısı, sürekli, magmatik, psiko-kimyasal, teknolojik, mekanik, sıralı bir oluş halindeki gerçeklik olarak anlaşılan toplum kavramsallaştırmasıyla, *Lebenswelt*'in projektif tezahürü olarak görülen dünyada seyreden maksatlılık (*intenzionalità*) olarak anlaşılan eylem kavramsallaştırması arasındaki melezlenmeden hareketle inşa olmuştur.

30. Edmund Husserl, *Erste Philosophie, II Husserliana* VII, Den Haag, 1959, s. 61.

Nesnel yasalara göre kurulmuş bir dünya hipotezi yerine yaşam dünyasından yola çıkmak, bileşimci düşünceden neşet eden iş karşıtı hareketin düşüncesini (ve siyasal eylemini) niteleyen metodolojik itkidir.

Kapitalizm "emek", "piyasa", "rekabet", "değer" gibi doğal kabul edilen kavramlar üzerine inşa olur. Ekonomi, *tecrübeyi ve bilinci*, tarihsel, antropolojik ve psiko-kimyasal yaratılışın, yani tek kelimeyle maksatlılığın ortadan kalktığı kategorilere *indirgeyen bir makinedir.*

Emek karşıtı pratik, bu iktisadi kategorilerin doğallığını sorgulayarak işe başlar – bu da indirgemeciliğin fenomenolojik eleştirisinden başka bir şey değildir. Yaşam dünyası, hipostatik mefhumların teorik indirgemeciliğine isyan ettiği gibi, ekonominin pratik indirgemeceliğine de isyan eder.

Felsefe, soyut biçimde, dünyayı olduğu gibi sözcüklere tercüme etmek, tercümenin kendisi bir açıklamaymış gibi davranmak zorunda değildir. Gerçek dünyanın, hakikatin maksatlılığı uyarınca yeni bir dünyaya dönüşmesi biçiminde yaşanması gerekir, yeniden bulmak için kaybedilmesi gerekir: Kaybetmek ve yeniden bulmak tek bir işlemdir, bir *Leistung*, bir *poiesis*'tir. *Leistung*, bir anlamı, maksatlılığı olan bir dünyayı bulmamızı mümkün kılar. Fenomenolojinin vazifesi gerçeği rasyonel olanın içine geçirmek değil, dünyaya, yaşama, tarihe bir anlam vermektir. Gerçekteki fani dünya bu anlama sahip değildir, o nedenle de kaybedilmesi gerekir.[31]

İndirgemecilik eleştirisinden hareket eden fenomenoloji, hiç şüphesiz emek karşıtı bileşimci söylemin merkezi noktalarından birini oluşturan zamansallık üzerine eleştirel bir söylemin oluşmasına da katkıda bulunmuştur.

Zaman sorunu, işçilerle sermaye arasındaki mücadelenin verildiği esas alandır. Modern kapitalizm, zamanı devasa bir pratik-epistemik indirgemeye tabi kılmıştır. Toplumun kapitalist kurallara tabi kılınabilmesi için toplumsal bedenlerin zamansal indirgemenin nesneleştirici disiplinine sokulması gerekir. Değerlenmenin zamanının doğanın, bedenlerin, tecrübelerin, arzuların tekil zamansallıklarına dayatılması gerekir. Foucault tarafından modern disiplin teması etrafında geliştirilen kuramsal çalışmanın tamamı, nihai analizde, nes-

31. Enzo Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari: Laterza, 1961, s. 58.

nel bir zamanın tekil zamansallıkların çoğulluğuna dayatılması söylemi etrafında döner.

Ludwig Binswanger'le birlikte, fenomenolojiden neşet eden psikanalitik bir bakış açısı olan *Daseinanalyse*'in kurucusu sayılan Eugène Minkowski, *Yaşanmış Zaman* adlı kitabında ısrarla zaman algısının güçlü maksatlı karakteri üzerinde durur.

Zaman, eğer mantığın bakış açısından değerlendirilirse, saf bir hiçliğe dönüşür; mantığın bize söylediği yegâne şey, zamanın kendi varlığı gereği akıldışı olduğudur, söylemsel düşüncenin ilkeleri uygulandığı takdirde zamanın hiçliğe indirgenemeyeceğidir. Yaşanmış zamanla söylemsel düşüncenin işleyişi arasındaki bu derin ayrılık karşısında ne yapmalı?[32]

Eğer zamana dair bu görüşü kabul edeceksek, zaman yerine zamansallıkların çoğulluğundan bahsetmemiz gerektiğini de kabul etmeliyiz.

Husserl'in bahsini ettiği zaman fenomenolojik zamandır, içsel bilincin zamanıdır. Bunu söylediğimizde zamanın bilinç tarafından yaratıldığını, zamanın Husserl için idealist bir anlamı olduğunu mu anlamalıyız? Hayır, zaman Husserl için en genel anlamıyla bilincin akışıdır (*Erlebnisstrom*), ancak akan bilinç saf düşünce değildir. Söz konusu olan, maksatlı yaşamdır, ya da daha iyi bir ifadeyle, eyleyen maksatlılıktır. ... Yaşam ve eyleyen maksatlılık olarak bilinç, kategori öncesidir, bildiğimizden daha fazlasını içinde barındırır. Eyleyen hayat zamansaldır, her şeyden önce var olan zaman, yani *Urzeit*'tır.[33]

O halde kapitalizmi, zamansallıkları üretimin düzenlenmiş zamanının tekilliğine indirgeyen bir makine olarak düşünebiliriz. Marx'ın bahsettiği zaman birimi, değerin nesnel (aslında konvansiyonel; disipline edilmiş bireylere toplumsal olarak dayatılan) ölçüsünden başka bir şey değildir.

Franco Piperno *Güneyin Kamusal Ruhuna Methiye* adlı kısa eserinde, İtalyan tarihinde eşzamanlı olarak var olmuş farklı zamansallıklar üzerine, güney zamansallığı ile endüstriyel zamansallık arasındaki fark üzerine düşünür.

Tek bir zaman yoktur, zamanların çoğulluğu vardır; ne yazık ki bunların bazıları kendi aralarında uzlaşmaz niteliktedir. Farklı zamansallıkların

32. E. Minkowski, *Il tempo vissuto*, Torino: Einaudi, 1968, s. 21-22.
33. Paci, *a.g.y.*, s. 202.

birbirine eşit ontolojik değeri vardır, çünkü bunların hepsi somut olarak deneyimlenebilir. Yaşayacağın zamanı seçebildiğin bir yere geldik. Aslında Batı kültürünün kılcallarında her zaman var olmuş olan bu yeni zihniyet, teknik-bilimsel bilgiyi kullanarak, işi otomatik bir uygulamaya indirgeyerek, üretim süreçleri içinde kendine güçlü bir yaygınlaşma aracı bulur.[34]

Altmışların ve yetmişlerin işçi mücadelesi, bir anlamda, tekil veya kolektif arzulara uygun ve özerk zamansallıkları geri alma çabasını temsil eder, gündelik varoluşun ritmi sermayenin dayatmaya çalıştığı disipline edilmiş zamandan tenzil edilir.

Potere operaio dergisinin altmışlı ve yetmişli yıllarda siyasal eyleminin ve ajitasyonunun tam kalbine yerleştirdiği iş saatlerinin kısıtlanması söylemi bu bağlamda değerlendirilmelidir. İş saatlerinin kısıtlanması mücadelesi yalnızca sendikal bir talep değil, aynı zamanda insan zamanının sermayenin zamanından özerkliğinin onaylanmasıdır; moleküler zamansallıkların, iş baskısı ve ücret şantajı yoluyla topluma dayatılan molar zamandan özerkliğinin tasdik edilmesidir.

Hans-Jürgen Krahl'ın düşüncesinde bilim, iş ve teknik

Hans-Jürgen Krahl 1970 yılında bir gece araba kazasında hayatını kaybetti. Henüz otuz yaşında bile olmamasına rağmen Alman antiotoriter hareketinin en etkili düşünürlerinden biriydi. Anti-otoriter hareket, 1967 yılında İran Şahı'nın ülkeye ziyareti sırasında düzenlenen antiemperyalist gösteride 26 yaşında bir öğrenci olan Behno Onesorg'un polis tarafından öldürülmesinin ardından patlak vermişti. Bu olaydan sonra, Alman toplumunun demokratikleştirilmesi mücadelesinde, Vietnam Savaşı karşıtı protestolarda, Springer grubunun basın üzerindeki tekelci etkisini telin etmek için yapılan etkileyici kalkışmalarda yer alan öğrencilerin katılımıyla hareket hızla büyüdü.

O yıllarda çoğunlukla SDS'nin (*Sozialisticher Deutscher Studentbund*, Alman Sosyalist Öğrenciler Birliği) saflarında örgütlenmiş olan Almanya'daki hareket, esasen iki farklı hipotezin çekim alanındaydı: "Örgütsel" ve "kendiliğinden". Sonraki yıllarda bunlardan ilk

34. Franco Piperno, *Elogio dello spirito pubblico meridionale*, Roma: manifestolibri, 1997, s. 22.

grup Marksist-Leninist ilhamlı *Rote Zellen* (Kızıl Hücreler) etrafında öbeklenirken, ikinci grup, gençlik hareketinin *Jugendzentren* ve *Autonomen* gibi çok biçimli deneyimleri içinde yer aldı.

Krahl ölümünden önceki iki yıl zarfında post-Leninist bir devrimci teorinin genel hatlarını geliştirmişti. *Konstitution und Klassenkampf* adlı kitabında entelektüel emeğin yeni toplumsal bileşiminin geleneksel işçi hareketlerinin politik ve örgütsel kategorilerine indirgenmesini sorgular.[35] Düşüncesinin başlangıç noktası Frankfurt Okulu, özellikle de Adorno'nun fikirleridir; Krahl bu fikirleri yabancılaşmış sanayi emeği ve anti-otoriter mücadelenin praksisi nazarında geliştirir. Toplumsal bileşimle öncü politik örgütlenme arasındaki ilişkiyi yeniden masaya yatırır. Lenin bu soruya tüm bir yirminci yüzyıl devrimci düşüncesine hâkim olacak öznelci ve iradeci bir yanıt vermiştir; ancak 1960'lardaki hareket başka çözüm yollarının peşine düşer.

> Geleneksel sınıf bilinci teorileri, bilhassa Lenin'den türeyen teori, sınıf bilincini iktisadi unsurlarından ayırma eğilimindedir. Bu teoriler, üretken öznelliğin zenginliğin ve uygarlığın yaratılmasında oynadığı meta-iktisadi ve kurucu rolü yok sayar.[36]

Ekonomi ve bilinç kerteleri arasındaki analitik ayrımın, üretken emeğin yapısal olarak entelektüel emekten ayrı olduğu bir zamanda meşru bir zemini vardır, fakat entelektüel iş bir kez kurucu biçimde genel üretim sürecine dahil olduğunda bu anlam yitip gitme eğilimi gösterir.

Üretim yalnızca arz-talep yasasının hükmettiği saf iktisadi bir süreç olarak değerlendirilmemelidir; ekonomi üstü etmenlerin de bu süreçte rolü vardır, emek döngüsü entelektüelleştiğinde bunlar daha da önemli hale gelir. Toplumsal kültür, birbirinden farklı tahayyül dünyaları, beklentiler ve hayal kırıklıkları, nefret ve yalnızlık, üretim sürecinin ritmini ve akışkanlığını değiştirir. Duygusal, ideolojik ve dilsel alanlar toplumsal üretkenliği koşullar. Aynı duygusal, dilsel ve projektif enerjiler değer üretim sürecine daha fazla dahil oldukça bu daha da net bir hal alır.

35. Hans-Jürgen Krahl, *Konstitution und Klassenkampf*, Frankfurt: Neue Kritik, 1971.
36. *A.g.y.*, s. 357.

Hans-Jürgen Krahl, son onyılların, yani endüstriyel modelden çıkışa işaret eden bir dönemin belirleyici özelliği olan üretimdeki dönüşümlerin yaratıcı niteliğini önceden görebilmiştir. Bu kavramsal öngörüye eleştirel Marksizmin soyut kategorilerini izleyerek varmıştır.

Çalışma zamanı, üretimin niteliksel uzantısını daha fazla içermediğinde dahi değerin ölçüsü olarak kalır. Bilim ve teknoloji, emek kapasitemizi, makineleşmenin kapitalist gelişim seyrinde giderek artan biçimde esas üretici güç haline gelen bir toplumsal terkibe dönüştürerek, emek kapasitemizin maksimizasyonunu mümkün kılar.[37]

1969 yılında *Sozialistiche Korrespondenz–Info* adlı dergide "Bilim Entelijansiyası ve Proleter Sınıf Bilinci Arasındaki Genel İlişki Üzerine Tezler" başlığıyla yayımlanan makalesinde Krahl hareketin siyasal sorunlarının esas çekirdeğine odaklanır. Bilim ile emek süreçleri arasındaki ilişkinin belirlenmiş bir biçimi olarak anlaşılan teknoloji buradaki esas meseledir.

Bilimin sabit sermayeyi kuran mekanizmaların sistemine tercüme olması –ki bu 19. yüzyılın sonundan bu yana sistematik olarak uygulamaya konmuştur– ve otomasyon doğrultusunda beliren eğilim, Marx'ın emeğin sermaye tarafından gerçek kapsanması dediği şeyi değiştirmiştir. Gerçek kapsama saf formel kapsamadan farklıdır, çünkü anlık emek sürecinin teknolojik yapısını dahi niteliksel olarak değiştirir. Bu, toplumsal üretim güçlerinin sistematik olarak uygulamaya konması ve emek ile bilimin birbirinden ayrılması yoluyla olur. O halde insanla doğa arasındaki organik mübadele olarak anlaşılan emek süreci kendi içinde toplumsallaşmıştır. Emeğin sermaye tarafından gerçek kapsanmasının en kayda değer hususiyetlerinden biri de, Marx'ın söylediği gibi, "toplumsal gelişmenin genel bir ürünü olan bilimin anlık üretim süreçlerine bilinçli olarak uygulanmasıdır". Toplumsal birleşim üretimi giderek artan biçimde bilimselleştirir, dolayısıyla üretimi bir bütünlük, "bütün" işçi olarak kurar, ama aynı zamanda tekil bireyin çalışma kabiliyetini basit bir âna indirger.[38]

Bu analitik mülahazalar, genç kuramcıyı, zorunlu olarak, yirminci yüzyıl işçi hareketlerinin örgütsel kiplerini ve siyasal projelerini kökten sorgulamaya neden olacak esas meseleyi koyutlamak durumunda bırakmıştır. 1960'ların anti-otoriter grupları bu kip ve biçimlerin altındaki zemini oynatmış ama bunlardan bütünüyle kurtulmayı da becerememiştir.

37. *A.g.y.*, s. 365. 38. *A.g.y.*

Sınıf bilincinin ampirik-olmayan bir kategori olarak kuramsal inşasına dair bir düşüncenin olmayışı ... sosyalist hareket içerisinde sınıf bilinci kavramının –metropol için hiç de yeterli olmayan– Leninist anlamına indirgenmesi sonucunu doğurmuştur.[39]

Toplumsal bilinç ile genel emek süreci arasındaki ilişkiyi kavrama yolu ve bir örgütlenme modeli olarak Leninizm, metropol durumunu anlama kapasitesine sahip değildir.

Leninizm emek süreciyle üst-düzey bilişsel etkinlikler (yani bilinç) arasındaki ayrım üzerine oturur. Bu ayrım ise işçilerin kendi becerilerine dair bilgi sahibi oldukları, fakat toplumu yapılandıran bilişsel sisteme dair bir farkındalık yaratamadıkları proto-endüstriyel iş üzerine kurulmuştur. Giderek daha fazla parsellenmiş ve yabancılaştırıcı hale gelmiş iş faaliyetine zorlanan kitlesel işçiler, altüst edici ve antikapitalist bir boyutta sosyalliklerini artırdıkça bu ayrımın kökeni giderek daha kırılgan hale gelir.

Sonuç olarak, toplumsal emeğin zihinsel biçimleri tartışılmaktayken bu ayrımın hiçbir zemini kalmamıştır; çünkü entelektüelleştirilmiş her operatör, özgül bir bilgi biçiminin aracıdır; her ne kadar parçalanmış, karışık, azap verici bir yolla da olsa tüm bir üretim döngüsünün altında yatan toplumsal bilgi sistemini algılamaktadır.

Dijital panlojizm

Aynı yıllarda Marcuse de düşünce biçimleri ile toplumsal üretimin biçimleri arasındaki ilişkiye odaklanmaktadır.

Teknolojinin üretken nihayetlenmesi, düşünme sürecinin, kendi epistemolojik yapılarının görüş açısından tahakküm altına alınmasıyla son bulur.

İşlemselciliğin özelliği –kavramı, ona denk düşen işlemler setiyle anlamdaş kılmak– "şeylerin adlarını aynı zamanda onların işlev görme biçimlerinin belirteci, özelliklerin ve süreçlerin adlarını da onları bulmak ya da üretmek için kullanılan aygıtın simgesi olarak düşünmek" biçimindeki dilbilimsel eğilimde kendini yeniden gösterir. İşte bu, "şeyleri ve işlevlerini özdeşleştirme" eğilimi gösteren teknolojik akıl yürütmedir.[40]

39. Krahl, *a.g.y.*, s. 367.
40. H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, s. 104.

Olumsuzluk, süreçsellik ve ayrılık üzerine yoğunlaşmış olan Hegelci düşüncenin çarpık bir versiyonunu sunduğu *Us ve Devrim*, *Hegel'in Ontolojisi* gibi çalışmalarında resmedilen idealist çerçeveden yola çıkan Marcuse *Tek Boyutlu İnsan*'da şöyle yazar: "Teknolojik akılcılığın totaliter evreni Us ideasının son halidir."[41]

İtalya'da 1967'de yayımlanan *Eros ve Uygarlık*'ta Marcuse teknolojide temsil olunan özgürleştirici potansiyeller üzerine bir söylem geliştirir, halbuki *Tek Boyutlu İnsan*'da aynı potansiyellerin işlevselcilik tarafından indirgenmesini yermiştir. Marcuse, kendini gerçekleştiren aklın diyalektiğini işlevselci indirgemelerin karşısına koyar. Pozisyonu hâlâ idealist bir pozisyondur, teorisinde toplumsal yeniden bileşme süreçlerine somut bir referans yoktur. Gene de geç kapitalist sürecin esas noktasını yakalamıştır; Logos ile üretimin, teknoloji vasıtasıyla, bütünüyle entegre olmasına doğru giden eğilimi görmüştür. Marcuse tarafından tarif edilen bu eğilimin ufkunda dünyanın dijitalleşmesini görürüz; buradaki dijitalleşme, Hegelci panlojizmin, paradoksal biçimde diyalektik olmayan, güçsüzleştirilmiş, edilgen bir versiyonuyla gerçekleşmesidir.

> Ardı arkası kesilmeyen teknik ilerleme dinamiği siyasal muhteviyatın içine sızmış durumda, tekniğin Logos'u ise sürekli bir esaretin Logos'u haline geldi. Teknolojinin özgürleştirici gücü –şeylerin araçsallaşması– kurtuluşun önündeki bir engel –insanın araçsallaşması– haline geldi.[42]

Üretim süreçlerinde algoritmaların kullanılması ve bunların mantıksal aygıtlar vasıtasıyla aktarılması operasyonel türden bir akılcılığı izole eder. Fakat bu yolla dünya, dijital ve mantıksal bir indirgeme içinde kapsanır (Hegel baş aşağı edilir), dolayısıyla teknik Us'ta cisimleşmiş olan kapitalist biçim içinde sonsuza dek hapsolur. "Teknoloji, en olgun ve etkili biçimindeki *şeyleşmenin* en önemli aracına dönüşmüştür."[43]

Hegelci teorinin esas sorusunun, gerçekliğin Logos'a indirgenmesi ve böylece Aynı'nın kurulması, her türden farkın ortadan kaldırılması ve Kimlik'in kurulması olduğunu söyleyebiliriz. Modern tarih boyunca Kimlik'in demokratik ya da totaliter rejimlerce, şiddet ya da onama yoluyla yeniden tesis edilmesine dönük bir dizi çaba

41. *A.g.y.*, s. 139. 42. *A.g.y.*, s. 173. 43. *A.g.y.*, s. 181.

görürüz. Romantizm, kimliğin öncülünün yeniden keşfedilebileceği bir kökene giden yolu izlemeye çalışır. Yirminci yüzyıl totalitarizmi bu saplantıdan doğar. Faşist devletlerin etnik totalitarizmi, Aynı'yı, ortak köken miti temelinde gerçekleştirmiş gibi yaparken, totaliter Komünist devlet farkların olmadığı bir topluma dair tarihsel idealin gerçekleştirilmesi yoluyla aynı şeyi yapmıştır.

Ancak farkların gerçekliği ortadan kaldırılamaz. İndirgenseler ya da baskı altına alınsalar da farklar şiddet ve öfke dolu biçimlerde yeniden doğarlar. Aksine insanlar toplumsal hayatta önemsiz ve bencilce iddiaların, milliyetçiliklerin, bölgeselciliklerin ve ırkçılıkların tahakkümü altındadırlar.

Halbuki kimlik kendisini başka bir düzeyde, Enformasyon düzeyinde gerçekleştirir. Bu düzey insan habitatınm her alanını kapsar, zamana dair tarihsel algının yerine dijital algıyı koyar. Aynı'nın üretimi, önemsiz olanı tanımlayarak dışarıda bırakan bir dizi durumu yaratan bir program olarak belirlenir.

Bu bakış açısından, bilgisayarlaştırılmış bir toplum gerçekleştirilmiş *panlojizm* olarak anlaşılabilir.

Mutlak Bilgi, akıllı makinelerin evreninde maddileşir. Bütünlük, Tarih değil, akıllı makinelerin evreni tarafından ön-programlanmış ve ön-belirlenmiş bağlantıların sanal kümelenmesidir. O halde Hegel mantığı bilgisayarlar tarafından doğrulanmıştır, zira bugünün dünyasında medya makineleri tarafından kayıt altına alınmayan hiçbir şey doğru değildir. Bilgisayarlar tarafından yaratılan bütünlük Hegel'in bütünlüğünün yerini almıştır.

Hegelci projeyi yirminci yüzyılda gerçekleştirmeye teşebbüs etmiş olan faşizmin ve otoriter komünizmin siyasi barbarlığı, ilga etme sürecinin içerdiği şiddet, ölüm ve gözyaşı yığınını ortadan kaldırmaya hiçbir biçimde kadir olamamışken, Heidegger'in ardından "dünya imgesi çağı" adını verebileceğimiz bu çağın tekno-barbarlığı, bedenlerin, görünür dehşetlerin hesabını tutmak zorunda değildir. Çünkü bu çağ görünür olmayan bir mekânda, bir algoritmanın ürünü olan simulakranın yaratılması süreciyle hiçbir şekilde etkileşime girmeyen bir tür altdünyada (tortu) dehşet ve acı üretir.

İnsanlar arasındaki ilişkilerin rasyonelliğini tesis etmeyi önermiş olan devrimci ya da demokratik politika, modern tarih içinde nereye varacağını bilemez, kendini bir yol ayrımında bulur: bir yan-

da savaş, faşizm ve çılgın kimlik talepleri, öbür yanda buz gibi bir birbirinin aynısı olma hali ve kimliklerin teknolojik tekrarları.

Hadisenin/olayın (*evento*) yerini matrisler alıyor. Modern *akılcılaştırma* sürecinin geldiği yer bu.

Ağ biçimini alan evrende tanınabilmek için matrisin üretken mantığıyla uyum içinde olmak gerekiyor. Kodifiye edilmiş bir alana ait olmayanlar –geçersizliğin, artakalanın alanında var olmaya devam etseler de– toplumsal olarak tanınır ya da geçerli değildirler. Varlıklarını şiddetle yeniden tesis edebilmek için öfke ve umutsuzlukla tepki verirler.

Tarih, Enformatikleşmiş Mutlak Bilgi'nin gelişiminden başka bir şey değildir. Fark, çözüme kavuşmuş ya da ortadan kalkmış değildir; tortulaşmış, etkisiz ve tanınmaz hale gelmiştir.

2

Ruh İşbaşında

ZAMAN, DİL, EYLEM

İtalyan neo-Marksist düşüncesi, altmışlı ve yetmişli yıllar arasında işçi sınıfının toplumsal bileşimi sorunu üzerine yoğunlaştı. Teknik yenilikler fabrika işçilerinin hem üretimde hem de politik alanda merkeziyetini sekteye uğratınca, bileşimci teori, üretken bilgi ve dil alanlarını toplumsal yeniden bileşimin terimleri çerçevesinde anlamaya çalıştı.

İşçici düşüncenin birinci kuşağı (Tronti, Negri, Bologna) işin reddi ve yadırgama mefhumlarının politik içerimlerini aramışken, post-işçici olarak etiketlenen ikinci kuşak (Virno, Marazzi, Lazzarato), post-endüstriyel çağda etkinliği ve emeği anlamak için zaman ve dil sorunları üzerine yoğunlaştı.

Birinci kuşak işçi sınıfının toplumsal yeniden bileşiminin yüksek safhasına denk gelmişken, ikinci kuşak neoliberal karşı saldırının ve küreselleşmenin ürünü olan çözülmeye tanıklık etti, şimdi de emeğin toplumsal bedenine yeni baştan bir ruh verme sorunuyla baş başa.

İkinci kuşak bileşimciler

Toplumsal bileşim kavramı, sömürülen emeğin pasif konumundan dönüştürücü, tarihsel fail konumuna geçiş imkânını kavramak açısından temel öneme sahiptir. Toplumsal yeniden bileşim sürecinin, emeğin bedenine ruh katma kapasitesini haiz bir ruhun biçimlenmesi olduğunu söyleyebiliriz.

İşçi hareketinin Leninist geleneğinde bu geçiş, bireysel olarak partiye katılan işçinin "politik bilinç" (yani sınıf bilinci) edinmesiyle mümkün olur. Bireyle sınıf arasındaki ilişkiden –ki bu ilişki neredeyse dinsel bir mahiyete sahip olan, hakikatin taşıyıcısı, emekçilerin tarihsel kaderinin mistik enkarnasyonu Parti tarafından dolayımlanmaktadır– ideolojik bir görüş neşet eder. Gerçek tarihsel tecrübeye bakıldığında bilinçli dönüştürücü failin biçimlenme sürecinin, ideolojiyle değil, örgütlenmeyle, kültürle, yaşam biçimleri ve ortak anlatılarla ilgili bir süreç olduğu görülür.

Emekçinin pasif konumdan bilinç sahibi dönüştürücü fail konumuna geçişinde kritik olan, emeğin toplumsal bileşimi, yani emekçinin yaşadığı hayatın maddi ve kültürel koşullarıdır; bu koşullar, üretim biçimlerine bağlı nesnel nedenlerle değiştiği gibi, politik ve entelektüel öncülerin inisiyatifine bağlı öznel nedenlerle de değişir.

Toplumsal bileşimin karakteristiklerini tanımlamak için üç belirleyici unsurdan bahsedebiliriz. Birinci unsur, aynı iş koşullarına tabi olmaktan, benzer sömürü durumunu paylaşmaktan kaynaklanan ortak çıkarlardır. Ancak paylaşılan şey bununla sınırlı kalmaz, bir topluluk hissinin hâsıl olmasını mümkün kılan gündelik hayatta beraber var olmak, ortak bir mekânsallığı ve zamansallığı paylaşmaktır.

İkinci unsur, sahip olunan müşterek maddi güçtür; diğer toplumsal aktörlere karşı kendi çıkarlarını dayatmak için yeterli gücü uygulamaya koyma kapasitesidir.

Üçüncüsü, müşterek bir anlatının, ortak bir muhayyel ufkun, bugünün tasvirini ve gelecek umudunu mümkün kılan ortak mitolojinin paylaşılmasıdır.

Bir toplumsal birlikteliğin, dönüştürücü bir özne ve devrimci bir sınıf olarak hareket edebilmesi için bu üç nitelikten en az iki tanesine bir ölçüde sahip olması gerekir.

Modern çağın ilk asırlarında burjuvazi her şeyden önce ikinci ve üçüncü niteliklerin geliştirilmesi için çabaladı: Siyasal iktidarı elde edebilmek adına muazzam bir iktisadi ve ticari güç biriktirdi, hakların evrenselliği ve özellikle özel mülkiyetin dokunulmazlığı üzerine temellendirilmiş bir anlatı geliştirdi. Bu sayede burjuvazi, genel olarak ortak bir çıkara sahip olmasa da, kendi içindeki rekabet çoğu durumda dayanışmaya mani olsa da, bu iki haslet sayesinde kendi-

sini bir sınıf olarak tanımış ve bilinçli dönüştürücü bir fail olarak eyleme geçebilmiştir.

On dokuzuncu ve yirminci yüzyılın işçi sınıfı da bu özelliklerden ikisini geliştirebilmiştir. İş saatlerinin azalıp ücretlerin yükselmesi işçilerin ortak çıkarınadır ve işçiler çok uzun süreler aynı iş mekânını paylaşırlar.

Ancak işçilerin üretim gücü ancak negatif bir biçimde gelişmiştir: İşçiler diğer toplumsal sınıfların çıkarlarına darbe vurabilecek düzeyde olsalar da diğer sınıflarla ittifak ilişkisine girmeksizin politik iktidarlarını gerçekleştirecek düzeyde değildirler. Diğer taraftan, işçi sınıfı yirminci yüzyıl boyunca Sosyalizm ve Komünizm sözcüklerinde özetlenen ortak bir anlatı geliştirmiştir. Dayanışma ve siyasal iktidar mitolojileri, sömürüden ve sefaletten kurtulmuş eşit bir insanlık hayali bu anlatının unsurlarıdır.

Hem burjuvazi hem de işçi sınıfı, modern tarihin farklı noktalarında devrimci süreçler yaratmayı ve bir toplumsal sınıf olarak kendi özerkliklerini tasdik etmeyi başarmış, sermaye toplumunun yapısında belirleyici ve uzun soluklu dönüşümlere sebep olmuşlardır.

Bileşimci düşünce, bugün için sorunu bütünüyle farklı terimlerle ele alır. Yirminci yüzyılın son kısmında dönüşen üretim ilişkilerinin ortaya çıkardığı toplumsal sınıf, özerk bir dönüştürücü failin ortaya çıkışı için gerekli olan niteliklerin hiçbirine sahip değil gibidir. *Kognitarya*, yani üretken bilginin taşıyıcısı olan toplumsal güç, işçi sınıfının siyasal gücünü ortaya koyabildiği koşullardan büsbütün farklı koşullarda yaşamaktadır iş ilişkisini. Bu sınıfın yaratıcı gücü, sermayenin zamanı ve mekânı paylaşma imkânını ortadan kaldıran yersiz-yurtsuzlaşma teknolojilerini mümkün kılmıştır. Bilişsel emeğin geliştiği sanal mekân olan telematik ağın bileştirici kipi, üretici gücünü ifa edebilmek için her türden varoluşsal, yersel, muhayyel paylaşma biçimini imkânsız hale getirir. Yedek sanayi ordusu küreselleşmeyle birlikte muazzam biçimde büyür, bu da ortak bir siyasal gücün yaratılmasını son derece zor bir hale sokar. Diğer bir deyişle, kolektif muhayyilenin infilakı, müşterek bir muhayyel evrenin biçimlenmesini neredeyse imkânsız kılar.

Post-işçici denilen, benimse "zayıf bileşimcilik" ya da "yeniden bileşim olmaksızın bileşimcilik" demeyi tercih ettiğim düşüncenin kendisini içinde bulduğu koşullar bunlardır.

Burada yapmaya çalıştığım şey, sayısız doğrultuda gelişmiş ve heterojen araştırmalar ortaya koymuş olan post-işçici düşüncenin bibliyografisini ortaya koymak değil. Temel yönelimleri göstermek benim için yeterli olacaktır.

Zaman, fark ve tekrar

Burada ele alacağım ilk metin Maurizio Lazzarato'nun *Les puissances de l'invention* isimli metni olacak. On dokuzuncu yüzyılda yaşamış, Bergson'un çağdaşı olan Fransız sosyolog Gabriel Tarde'ın düşüncesine adanmış bir kitaptır bu. Lazzarato, Tarde'ın düşüncesinin analizi üzerinden, üretken emeğin esasen tekrara dayalı biçiminden (endüstriyel emek) farka dayalı biçimine (yaratıcı emek ya da gösterge-emek [*semio-lavoro*]) dönüşümünü ele alır, bu geçişin felsefi ve epistemolojik içerimlerinin peşinden gider.

Tarde'a göre zenginlik, politik ekonominin farklı kolları için olduğu gibi, topraktan, emekten ya da sermayeden kaynaklanmaz; zenginliğin doğduğu yer icat (*invenzione*) ve ortaklıktır (*associazione*). İktisat bilimi icadı toplumsal üretime dışsal bir şey olarak ele almış olsa da Tarde icatta değer üretiminin esas unsurunu bulur. Burada söz konusu olan, tekrardan, yani endüstriyel emekten, farka, yani entelektüel emeğe doğru bir kaymadır.

> İcat ile yeniden üretim arasındaki ayrım, Marx'ın toplumsal işbölümünün temeline koyduğu kafa emeği - kol emeği ayrımını takip etmez. Bu ayrım geçerli değildir, çünkü icat ve tekrar, birinde olduğu gibi diğerinde de olabilir. Diğer taraftan, yaratma eylemi bilişsel, sembolik, entelektüel ya da gayrimaddi emeğe indirgenemez. Yaratma eylemi ne basitçe simgelerin manipülasyonudur, ne de münhasıran dilsel ya da bilişsel bir faaliyettir. Tarde'ın kayıtsız biçimde *enterserebral* diye tanımladığı etkinliğin genel biçimi ve toplumsal emek, ruhun, zihnin ya da hafızanın çokbiçimli eylemi üzerine oturur: bilinçli istenç, duygular.[1]

Emek üzerine yoğunlaşan düşünce, böylece, tüm farklılıklarıyla insan etkinliğinin son derece karmaşık alanını kucaklamak adına fabrikanın kapısından dışarı çıkar.

1. Maurizio Lazzarato, *Puissances de l'invention*, Paris: Les empecheurs de penser en rond, 2002, s. 18.

Tarde'ın eserini yaratıcı biçimde yeniden okuyan Lazzarato, post-endüstriyel geçişi özgün bir biçimde kavramsallaştırır. Bu geçiş, kapitalist kapsamanın, tekrarın alanından farkın alanına doğru genişletilmesi olarak anlaşılabilir. Endüstriyel kapitalizm gücünü tekrara dayalı emeğin sömürülmesi üzerine bina etmişti, post-endüstriyel biçim ise kendini farkın yaratıcısı olan yaratıcı etkinliğin boyun eğdirilmesi üzerine inşa eder.

İcat tüm anlamını ve gücünü sanallığı gerçek kıldığında bulur... Gerçekleştirilmelerinden önce bilinmeyen ve bilinmesi sonsuz bir zekâ için bile mümkün olmayan sanallıkları gerçekleştiren icatlar, varlığın derinliklerinden, önceden öngörülmesi mümkün olmayan hakiki yeniliklerin, görüngülerin yüzeyine fışkırırlar.[2]

Toplumsal evrimin bu türden bir kavramsallaştırmasının temelinde şans ve öngörülemezlik vardır, halbuki Marx'ın tümüyle kendini kurtaramadığı mekanik görüş, evrimi, öncüllerinde içkin olarak var olan gelişmelerin belirlenmiş ve öngörülebilir bir dizisi olarak kavrar.

Tarde'ın eserinin anlamını kavrayabilmek için bu eseri yirminci yüzyıl dönemecindeki Fransız düşünce ve kültür bağlamı içinde değerlendirmek gerekir.

Lazzarato, Tarde'ın düşüncesinin özellikle Henri Bergson'un felsefesinden etkilenen yoğun bir düşünce ortamında şekillendiğinin altını çizer.

Öngörülemezlik, şans, küçük farkların ve küçük ideallerin eylemi üzerine, zamanın yaratma kudreti üzerine bina olmuş bu evrim kavramsallaştırması, yüzyıl dönemecindeki Fransa'da müzik, resim, felsefe ve edebiyat gibi farklı alanlarda büyük yenilikler ortaya koyan yaratıcılara müşterek bir vatan tesis eder. Dinamik sistemlerin matematik kuramını ortaya atan Henri Poincaré ve Jacques Hadimard'dan çağdaş kaos kuramlarına ilham verenlere pek çok isim bu vatanı paylaşmıştır. Evrim kuramı 1900'ler civarı bir çatallanma yaşar, bunun sonuçlarından bugün dahi faydalanıyoruz.[3]

Lazzarato'nun işaret ettiği arka plan, felsefi düşünceyi, köklerini Hegel'de bulan ve Marksizmin de kendi köklerini bulduğu Alman idealizmi alanından, ilhamını Bergson'dan alan ve Deleuze'ün yaratıcı düşüncesinin köklerini bulabileceğimiz Fransız evrim felsefesi alanına kaydırmanın imkânlarını verir bize.

2. Lazzarato, *a.g.y.*, s. 67. 3. *A.g.y.*, s. 67-68.

Felsefi bağlamdaki bu kayışı değerlendirdiğimizde İtalya'da altmışların ve yetmişlerin işçi hareketlerinden doğan militan düşünceyle 1968'de Fransa'da patlak veren yaratıcı-arzulu düşünce arasındaki karşılaşmayı daha iyi kavrarız.

Alıntılanan pasajda zaman sorunu merkezi bir yer tutar; Lazzarato fark ve tekrar mefhumları vasıtasıyla zamanı tematize eder.

Üretimin zamanıyla icadın zamanı bu farklı bağlamlarda değerlendirilir. Marx tarafından geliştirilen değer kavramsallaştırması, kapsamlı ve eşit bir zaman mefhumu üzerine inşa edilmiştir: tekrarın zamanı. Marx bir ürünün değerinin, toplumsal olarak o ürünü üretmek için gerekli olan emek zamanı miktarı ölçüsünde sabitlenebileceğini ileri sürer. Oysa üretimin endüstriyel biçiminden semiyotik biçimine geçtiğimizde bu değer tanımı işlevini yitirir. Bu alanda zaman, homojen ve eşit biçimde genişleyen bir şey olarak değil, farkın zamanı olarak, yoğun ve tekil zaman olarak anlaşılmalıdır.

Marksist değer teorisi, zamanın homojen bir değeri üreten faktör olduğunu, tekrar edilebilir olduğu için de nicelikleştirilebilir olduğunu varsayar. Tarde'ın düşüncesine yönelen Lazzarato ise, zamanı, farklı bir yoğunluk, homojen olmayan tekil bir zaman olarak kavramsallaştırır.

Semiosis ve ekonomi

İşlevsel bir bakış açısından bakıldığında, zekâ, insan enerjisinin teminiyle çoğaltıcı teknolojiler arasındaki ilişkiye, toplumun ihtiyaç duyduğu enerjiyi üretebilmek için zorunlu insan enerjisini kısıtlayacak şekilde etki eder. Fakat zekâ yalnızca bundan ibaret değildir; zekâ aynı zamanda düşüncedir, duyuların ortaya çıkarılmasıdır, yaratıcılıktır. Duyulara hasredilen emek, sonu olmayan, hiçbir zaman tüketilmeyecek emektir. O yüzden ekonominin kurallarına hapsolmaz. Gösterge-kapitalizminin bir çözüme vardırmak için çabaladığı, ama her seferinde başarısız olduğu paradoks budur işte.

Üretim süreci, zekâyı yaratıcılık unsuru olarak soğurduğunda ve dilsel iletişimi üretken akışkanlaşmanın unsuru olarak içerdiğinde, duyuların üretimi üretim alanının bir parçası haline gelir. Böylece duyuların üretimi, toplumsal olarak örgütlenmiş, iktisaden değerli kılınmış bir olgu haline gelir.

Ekonomi ve semiosis* sıkı bir sarmal halini alırlar, hatta aynı şeye dönüşme eğilimi gösterirler.

Semiosis iki ayrı biçimde ekonominin içine girer:

a) Emeği ikame eden emek olarak: Akıllı makineler, otomasyon, programların üretilmesi. Semiosik emek sayesinde etkinlik mekanik emekten özgürleşir.

b) Dünyanın beklentilerini yaratan emek olarak: Finans, reklamcılık, televizyon, kanaatlerin, tahayyüllerin, mitolojilerin üretimi.

Eğer semiosis ekonominin içine ekonominin semiosisin içine karıştığı anda karışırsa, semiosis, iletişimsel mübadelenin, sözcelemenin ve yorumlamanın işleyişinin kurallarını modelleyen bir hale gelir.

Sermaye ve Dil adlı çalışmanın yazarı Christian Marazzi'nin katkısı tam da bu konu üzerinedir. Marazzi'nin kitapta altını çizdiği gibi, dil ve para arasında kökenleri itibariyle bir eşmantık (*omologia*) vardır. Dil ve parada ortak olan nedir? Bunlar bir şeyler yapan birer hiçbir şeydirler. Para hiçbir şeydir, dil hiçbir şeydir. Diğer yandan, her ikisi de insanları harekete geçirme, insanlar aracılığıyla şeyleri yükseltme kapasitesine sahiptir. Para ile dil arasındaki bu eşmantık her zaman görünür olmuştur, ancak emek sürecinin enformatikleşmesi ekonomiyi içkin olarak semiyotik bir sistem yapar.

Gösterge-ekonomik döngünün içine düşmüş olan operatörün yorumlama kapasitesinin limitleri, bu noktada ekonominin limitleri haline gelir.

Ekonomi canlı biçimde serpilir, semiosik olarak saçılır, her istikamete doğru çoğalır, bilinçli ve bilinçdışı hayatın her alanını işgal eder, muhayyilenin en gizli noktalarına zerk olur. Ancak insan, iktisadi semiosisin gözünün önüne koyduğu metni yorumlayacak düzeyde değildir, çünkü insan zihni yeterli yorumlama kapasitesinden ve gücünden yoksundur.

Kapitalizmin klasik döneminde aşırı üretim krizi biçiminde tanımlayabildiğimiz kriz, artık maddi malların alanından başka bir

* İt. *semiosi*, Fr. *sémiose*, İng. *semiosis*: Semiyotik disiplininin kurucularından Charles Sanders Peirce (1839-1914) tarafından ortaya atılan kavram, dilbilim tartışmalarından ziyade mantık tartışmaları bağlamında kullanılır. Gösterge-nesne-yorumlayan üçlüsünden oluşan bir etki ya da eylem sürecini tarif eder. *–ç.n.*

alana transfer olmuştur. Toplum üretim sisteminin piyasaya sunduğu malların tümünü tüketemediğinde, arz, tüm bir üretim döngüsünü alaşağı edene dek tüketimi aşar. Bugün için aşırı üretim krizini, emek sürecinin üzerinde yükseldiği düzlemin kendisini değiştirerek, yeniden tanımlamalıyız. Arzın talep karşısındaki fazlalığı bugün kendisini siber-uzayın siber-zaman karşısındaki fazlalığı olarak ortaya koyar; tüketilebilir enformasyon kütlesi toplumsal zihnin sahip olduğu dikkat zamanını aşmaktadır.

O yüzden ekonominin problematik yeri dildir, insanın duyu piyasasında mübadele edilebilir sinyalleri tasnif etme, üretme ve yorumlama melekesidir.

> Dilin bir mal üretme aracı, yani hayatımızın maddi koşulu haline geldiği post-Fordist bağlamda, konuşma melekesinin, dilsel kapasitenin yitimi, bu haliyle dünyaya olan aidiyetin yitimi, topluluğu kuran çoklukları bir araya getiren şeyin yitimi anlamına gelir.[4]

Eylem

Paolo Virno, 1994 tarihli makalesi "Virtüözlük ve Devrim, Çıkış'ın Politik Teorisi"nde iş sorunsalını en radikal terimler içinde ortaya koyar, doğrudan iş ile eylem arasındaki ayrımla hesaplaşır.

Kapital'in daha ilk sayfasında Marx iş ile etkinlik arasında bir ayrım yapmaktadır. Ama bugün, der Virno, bu ayrımı tespit etmek hayli güçtür, çünkü işin dönüşümü bu ayrımı ortadan kaldırmış ya da belki de yeniden soğurmuştur. Ruh işbaşı yaptığında, biz insanları özgür kılan şey ile, bizi ücret karşılığında zamanını satmaya mecbur bağımlı emekçiler yapan şey arasında bir çizgi çizmek imkânsız hale gelir. "Bugün hiçbir şey eylem kadar gizemli görünmüyor."[5]

"Peki, eylemi nasıl tanımlayabiliriz?" diye sorar Virno ve cevaben iki sınır çizgisi çizer:

> İlk sınır çizgisi eylemi işten, işin araçsal ve suskun karakterinden, yani onu tekrarlı ve öngörülebilir bir süreç kılan otomasyondan ayırır. İkincisi ise saf düşünceden, eylemin münzevi ve gösterişsiz doğasından geçer.[6]

4. Christian Marazzi, *Capitale e linguaggio*, Roma: Deriveapprodi, 2002, s. 133 [Türkçesi: *Sermaye ve Dil*, çev. Ahmet Ergeç, İstanbul: Ayrıntı, 2010].

5. Paolo Virno, "Virtuosismo e rivoluzione (La teoria politica dell'Esodo)", *Mondanità*, Il Manifesto, 1994, s. 89.

Ancak bu iki ayrım çizgisinin bugün için kafa karışıklığından azade olduğu söylenemez, eylemin alanıyla işin alanı birbirine karışmıştır. İşin sınırları entelektüel etkinliğin alanına doğru genişlemiştir.

İş politik eylemin ayırt edici özelliklerini soğurmuştur; bu ilhakı mümkün kılansa güncel üretimle kamusal bir hal almış olan zekânın iç içe geçmesidir.[7]

Politikanın bürokratikleşmesi süreci sonucunda, ama bundan daha önemlisi post-Fordist emek sürecinin esasen enformasyonun tasnifi ve aktarımı olduğu, ötekiyle kurulan ilişkinin –yani bir bütün olarak politik etkinliğin– iletişimsel manipülasyon haline gelmesi gerçeği sonucunda, politik etkinlik ile emek etkinliği arasındaki ayrım ortadan kalkar.

Bir emekçi kendi dili karşısında, kendi yaratıcı etkinliği karşısında nasıl yadırgama hissine kapılabilir? Kendi ağma düşen emekçi ekonomik sefaletle ve sinirsel sömürüyle boğuşur, çünkü söz konusu olan kimliği, zihinsel ve dilsel olarak kendini tanıma kapasitesidir.

Kapitalist "toplam kalite" sloganı, geleneksel olarak işin dışına atılmış olan her şeyin, yani iletişim becerisinin ve eylem hazzının işe yeniden katılması iddiasından başka ne anlama gelir? Bireyin tüm tecrübesini, eğer bireyi tema ve *performanslar* üzerine bir çeşitlemeler dizisine teslim etmeyeceksek, nasıl üretim sürecine dahil edebiliriz? Kendini gerçekleştirme kılığına bürünmüş böyle bir dizi aslında boyunduruk altına girmenin zirve noktasına işaret eder. Başkalarının varlığıyla ilişkisini, yani bir dile sahip olma durumunu ücretli emeğe indirgenmiş biçimde algılayan birinden daha yoksul kimse yoktur.[8]

Endüstriyel emek biçimlerini tarif eden ve emekçinin kendi emeği karşısında yaşadığı yadırgama durumunu, yani bir özerklik ihtimalini, işçinin üretim süreci karşısındaki o verimli mesafesini belirlemiş olan yabancılaşma kategorisi, bugün için bilgi üretiminin bütünleşik döngüsünün organik-inorganik sürekliliğinde yitip gitmiştir.

Jean Baudrillard şöyle yazar:

Ben bir insan mıyım yoksa bir makine mi? Geleneksel makinelerle kurduğumuz ilişkide böyle bir muğlaklık söz konusuydu. Emekçi her zaman makine karşısında yabancıdır, bu yüzden de makinede yabancılaşır. Emek-

---

6. Virno, *a.g.y.*, s. 89. 7. *A.g.y.*, s. 90. 8. *A.g.y.*, s. 94.

çi yadırgayan insan olma hasletini korur. Halbuki yeni teknolojiler, imgeler, interaktif ekranlar benimle beraber bütünleşik bir devre oluştururlar. Video, televizyon, telematik ağ, tüm bunlar genetik olarak bir parçası haline gelsin diye bedene entegre edilmiş şeffaf protezler, kontak lensler gibidirler.[9]

Emekçi yadırgayan insan olma hasletini korur, diye yazar Baudrillard, sınai işçisinden bahsederken. Yadırgama, yabancı olan karşısında kendini sakınma hasleti, ruh işbaşı yaptığında yitip gitmektedir sanki.

TEŞEBBÜS, EMEK, ARZU

Çalışmanın bugünün dünyasındaki anlamı nedir? Genel bir eğilim olarak, iş benzer fiziksel izlekleri takip ederek performe edilir; hepimiz bir ekranın karşısında oturur, parmaklarımızı klavye üzerinde oradan oraya hareket ettiririz, yazarız.

Fiziksel ve ergonomik açılardan baktığımızda işin çok daha tek biçimli bir hal aldığını görüyoruz, halbuki geliştirilen içeriğe bakıldığında çok daha farklılaşmış ve uzmanlaşmış bir işle karşı karşıyayız. Mimarlar, seyahat acentesi çalışanları, bilgisayar yazılımı geliştirenler, avukatlar aynı fiziksel hareketlerle işlerini görürler, oysaki birinin yaptığı işi diğeri yapamaz; her biri, benzer bir müfredattan geçmemiş ya da bu türden karmaşık bilişsel içeriklere aşina olmayanlara aktarılamayacak, kendine özgü beceriler geliştirirler.

Dijital emek ve soyutlama

İşin özsel olarak değiş tokuş edilebilir, kişiliksizleştirilmiş bir karakteri olduğu zamanlarda iş yabancı bir şey olarak algılanıyordu. Hiyerarşik bir düzen uyarınca yukarıdan aşağı dayatılıyor, ancak ücret karşılığında performe edilen bir görev biçiminde temsil ediliyordu. Ücret karşılığı yapılan bağımlı iş tanımı, insanın kendi zamanını satmasını içeren bu türden bir toplumsal faaliyet için yeterliydi.

9. Jean Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano: Felrinelli, 1979, s. 65 [Türkçesi: *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009].

Dijital teknolojiler ise işe bakışta yepyeni bir bakış açısı yarattılar. Her şeyden önce tasarıyla uygulama arasındaki ilişkiyi, yani işin zihinsel içeriğiyle elle uygulanması arasındaki ilişkiyi dönüştürüyorlar. Kol emeği genellikle programlanmış makineler tarafından otomatik olarak uygulanırken, fiilen değeri üreten yaratıcı emek zihin emeği oluyor. Dönüştürülecek olan materyaller dijital sekanslar tarafından taklit ediliyorlar. Üretken emek (değer üreten emek), daha sonra programlanmış makineler tarafından asıl malzemeye transfer edilecek olan simülasyonların ortaya çıkarılmasını içeriyor.

Üretken emeğin sınırları giderek belirsizleşirken işin içeriği zihinsel hale geliyor. Üretkenlik mefhumunun kendisi dahi tanımsız hale geliyor: Üretilen değerin miktarıyla zaman arasındaki ilişkiyi belirlemek güçleşiyor, zira üretilen değer açısından bakıldığında bilişsel iş yapan bir emekçi için her saat aynı değildir.

Bu durumda soyutlama ve soyut emek mefhumlarının yeniden tanımlanması gerekir. Marx'ın lügatinde "soyut emek" ne anlama geliyordu? Değer-üreten zamanın, niteliğine bakılmaksızın, üretilen nesnelerin içerebileceği özgül ve somut faydadan ayrı olarak dağıtılması demekti. Sınai emek, özgül niteliği ve somut faydası ekonomik değerlenme işlevi açısından bütünüyle ilgisiz olduğundan, genellikle soyut bir emekti. Enformasyon üretimi çağında bu soyut indirgemenin halen faal olduğunu söyleyebilir miyiz? Bir anlamda evet, söyleyebiliriz, ama bu eğilimin en uç noktasına kadar götürüldüğünü de söyleyebiliriz, zira emek artakalan tüm maddiliğini ve somutluğunu yitirmiş ve üretken etkinlik gücünü ancak geride kalanlar –simgesel soyutlamalar, bayt ve rakamlar, üretken etkinlik tarafından geliştirilen farklı enformasyonlar– üzerinde uygulayabilir hale gelmiştir. Fiziksel ve ergonomik açıdan baktığımızda emek sürecinin dijitalleşmesinin her türden işi aynı kıldığını söyleyebiliriz; sonuçta hepimiz aynı şeyi yapıyoruz, bir ekranın önünde oturup klavyenin tuşlarına basıyoruz. Etkinliğimiz daha sonra bir dizi makine sayesinde mimari projelere, televizyon senaryolarına, ameliyatlara, kırklık metal kutuların oradan oraya nakliye edilmesine dönüşüyor.

Halihazırda söylediğimiz gibi, fiziksel açıdan baktığımızda, bir seyahat acentesi çalışanının emek performansıyla bir petrol şirketi için çalışan teknisyenin ya da polisiye hikâyeler yazan bir yazarınki arasında fark yoktur.

Ancak bunun tersini söylemek de mümkün. İş, zihinsel bir sürecin, bilgi yüklü işaretlerin geliştirilmesi sürecinin parçası haline geldi. Çok daha özgül, çok daha uzmanlaşmış bir karakteri vardır artık. Tüm o avukatlar, mimarlar, bilgisayar teknisyenleri, alışveriş merkezi çalışanları aynı ekranın önünde oturup aynı klavyede tuşlara basıyorlar, ama yine de işlerini birbirleriyle değiştiremiyorlar. Yaptıkları etkinliklerinin içerikleri tümüyle farklı, biri diğerine aktarılamaz.

Diğer taraftan, yine fiziksel açıdan baktığımızda, kimya ve metal alanında çalışanlar da birbirlerinden bütünüyle farklı işler yapıyorlar; ne var ki bir metal işçisinin kimya sanayiinde çalışan bir işçinin mesleğinin gerektirdiği işlevsel bilgiyi edinmesi için birkaç gün yeterlidir. Sanayi emeği basitleştikçe aralarındaki gidiş gelişler de artıyor.

İnsan terminaller bilgisayarlarının başında aynı fiziksel hareketleri yaparlar, hepsi iletişimin evrensel makinesine bağlıdır; ancak yaptıkları iş fiziksel olarak basitleştikçe bilgilerinin, becerilerinin, performanslarının değiş tokuş edilebilmesi güçleşir. Dijital iş mutlak soyut işaretleri manipüle eder, fakat iş kişiselleştikçe, yani değiş tokuş edilmesi giderek daha zor hal aldıkça işin yeniden birleştirme işlevi daha özgül hale gelir. Sonuç olarak, *high tech* işlerde çalışanlar, emeği, hayatlarının en esaslı, en özgül, en şahsileşmiş parçası görme eğilimindedirler.

Bu durum, sekiz saatlik ücretli emeği, ancak işgününün bittiğini haber veren sirenler çaldığında uyanabileceği bir tür geçici ölüm telakki eden sınai işçisinin durumunun tam zıddıdır.

Teşebbüs ve arzu

Rönesans dönemindeki hümanist anlamıyla teşebbüs (*impresa*) sözcüğü, dünyaya insani bir biçim verme amacını güden etkinlik anlamına geliyordu. Hümanist sanatçının teşebbüsü, insanlığın kaderden ve hatta Tanrı'nın iradesinden bağımsızlaşmasının işaretiydi. Machiavelli için teşebbüs, insanın kendini kaderinden kurtardığı ve farklı insan iradelerinin birbirlerinin kurnazlıklarını ve yaratma becerilerini sınayıp mukayese ettikleri bir alan olan cumhuriyeti hayata geçirdiği politika gibidir.

Sözcüğün kapitalist anlamı ise özgür ve kurucu eylem anlamını hiçbir zaman yitirmemekle beraber yeni nüanslar edinmiştir. Bu yeni nüanslar da iş ile teşebbüs arasındaki karşıtlığa dairdir. Teşebbüs icat ve özgür irade anlamına gelir, emek ise tekrar ve uygulama edimidir. Teşebbüs, emeğin mümkün kıldığı değerlenme sayesinde yeni sermaye yaratan sermaye yatırımıdır. Emek, sermayeyi değerlendiren ama işçiyi değersizleştiren ücret karşılığı hizmettir. Bugün bu karşıtlıktan geriye ne kalmıştır, teşebbüs mefhumuna dair algı toplumsal muhayyilede nasıl bir değişim göstermektedir?

Toplumsal algı ve bilişsel işçilerin –yani üretken emeğin ve değerlenmenin en üst düzeyini ifa eden ve toplumsal emek süreçlerinin genel eğilimini temsil edenlerin– bilinçleri nezdinde bugün bu ikisi birbirine daha az karşıttır. Yüksek bilişsel düzeyleri içeren işlerde faal olanlar, o yüzden de yerlerini nadiren değiştirenler, emeklerini teşebbüs sözcüğünün ima ettiği yaratıcılıkla bir karşıtlık içinde görmezler; aksine, işin ifade bulduğu iktisadi ve hukuksal koşullardan bağımsız olarak, işlerini enerjilerinin en iyi kısmını harcayabilecekleri bir teşebbüs olarak görme eğilimindedirler.

Teşebbüs kavramının algılanışındaki bu değişimi anlayabilmek için belirleyici bir faktörü dikkate almalıyız: Sınai işçileri mekanik enerjilerini gayri şahsileştirilmiş bir tekrar modeli uyarınca ücret karşılığı yaptıkları hizmetlere yatırırken, *high tech* işçiler emek sürecine özgül becerilerini, yaratıcı iletişimsel enerjilerini, başka bir deyişle entelektüel kapasitelerinin en iyi kısmını yatırırlar. Sonuçta (mülkiyetle emek arasındaki hukuksal bağdan azade olarak) teşebbüs, arzunun yoğunlaştığı merkez, iktisadi olduğu kadar psikolojik de olan bir yatırım nesnesi olma eğilimi gösterir. Geç sanayi dönemi boyunca toplumsal ilişkilerin merkezi bir öğesi olmuş olan memnuniyetsizliğin ve işten kaytarmanın neden son yirmi yılda giderek marjinal bir durum haline geldiğini ancak bunu dikkate alarak anlamlandırabiliriz.

Julet Schorr'un araştırmasına (*The Overworked American*) göre 1980'lerde (ve hatta 1990'larda) ortalama iş saati şaşırtıcı biçimde yükseldi. 1996'da ortalama bir işçinin işine verdiği zaman 1973'tekinden 148 saat daha fazlaydı. ABD Çalışma İstatistikleri Bürosu'na göre, haftada 49 saatten fazla çalışanların oranı 1976'daki yüzde 13 seviyesinden 1998'de yüzde 19'a yükseldi. Yöneticiler açısından ise

bu oran yüzde 40'tan 45'e çıktı. Otomasyonu öne çıkaran bilgisayarlı teknolojilerin gelişimiyle birlikte toplumsal emek zamanının azalacağı öngörüsü hem doğru hem yanlış çıktı, ama son kertede biz bu öngörünün yanlışlandığını söyleyebiliriz. Sınai üretim alanında zorunlu emek zamanının düştüğü, o yüzden de makinelerce ikame edilen ya da emek maliyetlerinin daha ucuz olduğu, emeğin sendikalarca korunmadığı dünyanın başka köşelerine aktarılan sınai işlerin giderek daha fazla kısmının ortadan kalktığı gerçekten de doğrudur. Fakat teknolojinin serbest bıraktığı zamanın aslında siber-zamana, yani siber-uzayın sonsuz üretim süreçlerinde massedilen zihinsel işleme zamanına dönüştürüldüğü de aynı şekilde doğrudur.

İşçilerin memnuniyetsizlikten kabullenmeye ihtida etmelerini nasıl açıklayabiliriz? Hiç şüphesiz nedenlerden biri, teknolojik yeniden yapılandırma, peş peşe işten çıkarmalar ve sınıfın öncülerine uygulanan vahşi baskının ardından işçi sınıfının 1970'lerin sonundan itibaren yaşadığı politik yenilgidir. Ancak bu kadarı yetmez.

Emeğe dönük tavırdaki psiko-sosyal değişimi anlayabilmek için, toplumsal çekirdeğin kol emeğinin alanından bilişsel emeğin alanına kaymasıyla bağlantılı olan belirleyici kültürel dönüşümü dikkate almak gerekir.

Bilişsel emek âleminde neler oluyor? Nasıl oluyor da bu yeni tür işçi, emeği hayatının en ilgi çekici parçası addediyor, işgünlerinin uzamasına karşı çıkmadığı gibi, kendi iradesiyle uzamasını dahi tercih edebiliyor?

Bu soruyu yanıtlayabilmek için bir dizi faktörü dikkate almamız gerek; ne var ki bunların bazılarını bu bağlamda analiz etmek hayli güç. Örneğin, son yıllarda kentsel ve toplumsal topluluklar, insanlıktan ve neşeden yoksun kaplara dönüştükçe ilgilerini yitirdiler. Cinsellik ve beraber yaşama tecrübeleri standartlaşmış, metalaşmış, tek bir mantığa dayanan mekanizmalara dönüştü; kaygı dolu bir kimlik ihtiyacı giderek bedenin tekil hazlarının yerini aldı. Mike Davis'in *City of Quartz* ve *Ecology of Fear* gibi kitapları, topluluk bağlarının seyrelmesi ve steril güvenlik obsesyonu neticesinde, varoluş niteliklerinin duygusal ve psikolojik manada kötüleştiğini göstermektedir.

Anlaşılan o ki insan ilişkilerinde, gündelik hayatta, duygusal ilişkilerde ve iletişimde giderek daha az haz ve rahatlama duyuyoruz. Gündelik hayatta erosun yitip gitmesinin bir sonucu, kişinin arzusu-

nu, ötekini rekabetin kuralları uyarınca –yani bir tecrübe, haz ve zenginleşme olarak değil de tehlike, yoksullaşma ve sınırlanma olarak– algılamaya alışmış bireylere narsisistik takviye temin eden yegâne yer olarak görülen işe yatırmasıdır.

Son onyıllarda gündelik hayatta üretilen etki dayanışmanın yitip gitmesidir. Rekabet mecburiyeti, ötekinin bir rakibe, yani düşmana dönüşmesiyle, işte, medyada ve genel olarak kültürde hâkim hale geldi.

Zenginliğin anlamı nedir?

Asıl sorumuzu hâlâ yanıtlamış değiliz: Nasıl oldu da dayanışmanın rekabete, hayat kalitesinin maddi birikime üstün geldiği, işin reddinin damgasını vurduğu uzun bir toplumsal özerklik döneminin ardından, emek, hem toplumsal olarak kabul gören değerler ölçeğinde hem de kolektif psikoloji anlamında toplumsal muhayyilede yeniden merkezi bir konuma geldi? Neden bugün işçilerin bu kadar büyük bir kesimi, işi hayatlarının en ilginç parçası kabul ediyor, işgünlerinin uzamasına karşı çıkmadığı gibi bu durumu tercih ediyor? Elbette ki bunun, otuz yıllık *deregülasyon* ve kamusal yardım yapılarının ortadan kaldırılması sonucu ortaya çıkan toplumsal koruma mekanizmalarındaki muazzam kötüleşmeyle bir ilgisi var, ama bu sorumuza ancak kısmi bir cevap olabilir.

Antropolojik zaviyeden bakıldığında belirleyici olan, bütünüyle zenginliğe odaklanmış bir hayat modelinin kabul görmüş, zenginlik kavramının kendisinin iktisadi alım gücüne indirgenmiş olmasıdır. Zenginlikle mülkiyetin özdeşliği aslında o kadar da verili bir durum değildir.

"Zenginlik nedir?" sorusuna birbirine taban tabana zıt iki farklı yolda cevap verilebilir. Zenginliği ya sahip olunan malların ve değerlerin niceliği temelinde ya da tecrübelerimizin hisseden organizmalarımızda ürettiği neşe ve hazzın niteliği temelinde değerlendirebiliriz. İlk durumda zenginlik nesneleştirilmiş bir nicelikken ikinci durumda tecrübenin öznel niteliğidir.

Son yirmi yılda psikolojik ve ekonomik manzaraya hâkim olan iş karşısındaki bu muhabbet, yalnızca paradan, banka hesaplarından ve iktisadi büyümeden kaynaklanmaz. Ancak bunların da birer be-

lirleyici öğe olduğuna şüphe yok. İktisat ideolojisi, takıntılı biçimde, kişinin işini sevmesinin para, paranın da mutluluk demek olduğu itikadı üzerine odaklanır. Bu ancak kısmen doğrudur.

Soruyu tekrarlayalım: Zenginlik ne demektir? Bu sorunun tek olası yanıtı doğal olarak iktisadi bir yanıttır: Zenginlik, tüketmemizi mümkün kılan araçlara, yani paraya, krediye ve güce sahip olmak demektir. Ne var ki bu da zayıf, belki kısmi, hatta pek çok şey biriktirebilecek olanlar için bile sefalet üreten bütünüyle yanlış bir cevaptır. Bu yanıt, zenginliği, mal edinme ve tüketim yoluyla güç kazanmayı hedefleyen bir zaman projeksiyonu olarak görür. Ancak zenginlik, zaman, konsantrasyon ve özgürlük babında dünyanın keyfini sürme kapasitesi olarak da anlaşılabilir.

Doğal olarak bu iki tanım –ki bunlar birer tanımdan ibaret de değildir– birbiriyle çelişir. Bunlar aslında dünyayla, zamanla ve bedenle ilişkilenmenin iki farklı kipidirler. Tüketim araçlarını edinmeye ne kadar fazla zaman harcarsak önümüzde duran dünyanın keyfini o kadar az süreriz. Sinirsel enerjimizi ne kadar fazla alım gücü elde etmek için kullanırsak, hayatın keyfini çıkarmaya o kadar az enerjimiz kalır. Bugün hiper-kapitalist toplumlarda mutluluk ve mutsuzluk sorunsalı tam da –ekonomi söyleminin tümden görmezden geldiği– bu konu etrafında döner. Daha fazla ekonomik güç elde etmek adına toplumsal olarak eşmantıklaşmış emeğe daha fazla zaman sarf etmek gerekir. Bunun anlamı neşe ve tecrübe için, yani aslında hayatın kendisi için gereken zamandan feragat etmek zorunda olmaktır. Keyif olarak anlaşılan zenginlik, iktisadi birikim olarak anlaşılan zenginliğin karşısında oransal olarak azalacaktır, çünkü bu ikinci anlayışa göre zaman keyif için değil birikim için vardır.

Diğer taraftan, iktisadi birikim arttıkça, yayılmacı keyif azalır, toplumsal sinir sistemi strese girer, ki bu olmadan hiçbir birikim söz konusu olamaz.

İki perspektif de aynı sonucu ortaya koyar: İktisadi alanın genişlemesi erotik alanın daralmasıyla kol kola gider. Şeyler, bedenler ve göstergeler ekonominin semiyotik modelinin bir parçası haline geldiğinde zenginlik ancak dolayımlanmış, ertelenmiş bir yolla tecrübe edilebilir. Aynaların sonsuz yansımasında olduğu gibi gerçekte tecrübe edilen şey, boşa harcayacak zamanımız olmadığı için bir çırpıda, suçluluk içinde yapılan nevrotik alışverişlerle telafi edilen

nedret ve ihtiyaç üretimidir. Zenginlik artık şeylerin, bedenlerin ve göstergelerin zaman içinde keyfini sürme becerisi değil, bunların yitip gidişinin hızlanması, yayılması, mübadele değerine ve kaygı bozukluğuna dönüşmesidir.

Nasıl oldu da toplum iş karşısında yeni bir memnuniyet durumu geliştirdi? Nihayet sorumuza bir yanıt verebiliriz. Yanıtlardan biri gayet iyi biliniyor. Rekabet durumunda işçiler bu ezeli şantaja boyun eğmek zorundadırlar: Ya çalışabildiğin kadar çalışacaksın, ya da öleceksin. Ama bir yanıt daha var, o da gündelik hayatın ve ötekilerle ilişkinin yoksullaşmasına, iletişim tecrübesi içerisinde erotizmin yitip gitmesine dair.

Çalışmaya duyulan bu yeni aşkın ardındaki nedenler yalnızca toplumsal garantilerin ortadan kalkmasıyla beliren maddi yoksullaşmayla açıklanamaz, varoluşun ve iletişimin yoksullaşmasına da bakmak gerekir. İş karşısında yeni bir memnuniyet hasıl oldu, çünkü ekonomik olarak hayatta kalmak giderek daha zor bir hal alıyor, gündelik hayat giderek yalnızlaşıyor. Metropoliten hayat o denli üzücü bir halde ki, onu para karşılığı satmaktan asla yüksünmüyoruz.

Emek, iletişim, topluluk

"Teşebbüs" sözcüğünün kapitalizmin endüstriyel fazındaki yegâne anlamı –insan emeğinin gelişimi ya da değer birikimi gibi– iktisadi hedeflere sahip kapitalist bir örgütlenme iken, bugün için bu anlam çok daha karmaşık bir hal almıştır. Sözcük, özgün hümanist muhtevasını hatırlatacak biçimde, dünyayı, doğayı ve diğer insanlarla ilişkilerini dönüştürme girişiminde bulunan sorumlu insana gönderme yapar.

Hiç şüphesiz teşebbüs kapitalist ekonomi çerçevesinde gelişir, dolayısıyla temel kapitalist biçimlere niteliğini veren sınırlarla maluldür: Sömürü, nedretin üretilmesi, şiddet yüklü dayatmalar, zora dayalı kurallar vs. Ancak burada anlaşılması gereken bir belirsizlik var: Teşebbüs kapitalist tahakküme tabi bir şeydir, ikisi özdeş değildir. Değer birikiminin hüküm sürdüğü yerlerde umutsuzca girişilen özgürlük, insanlık, mutluluk arayışı bu potansiyel farktan doğar.

Zihinsel faaliyetin ve sembolik, iletişimsel ve duygulanımsal eylemin giderek daha fazla kısmı toplumsal üretim tarafından içeril-

meye başladığı için arzuya yapılan yatırım iş bahsinde devreye girer. Bilişsel emek sürecine dahil edilen şey esasında insan varlıklarına ait olan şeydir: Üretim faaliyeti, maddenin fiziksel dönüşümü babında değil, zihinsel durumların, duyguların ve muhayyilenin yaratılması, yani iletişim babında kotarılır.

Klasik sanayi emeğinin, özellikle de Fordist fabrika biçiminin keyifle hiçbir alakası yoktu. Burada iletişime yer yoktur; işçiler montaj hattında faal oldukları müddetçe iletişim engellenmiş, parçalanmıştır. 1950'lerde ve 60'larda işçilerin içerisinde bulundukları yabancılaşma ve atomizasyon koşullarını inceleyen sosyologlara sunulan işçi raporlarının gösterdiği gibi, sanayi emeğine niteliğini veren esasen sıkıntı ve acıdır.

O yüzdendir ki sanayi işçileri, üyelerin sermayeye karşı örgütlendiği işyeri komitelerinde, politik örgütlerde ya da sendikalarda toplumsallaşacak yerler bulmuşlardı. İşçilerin komünizmi, sermayenin, varoluşlarının büyükçe bir kısmını insani olmayan koşullarda sürdürmek zorunda bıraktığı (bu zorlama halen devam etmekte) sınıfın bilinçli örgütlenmesinin, iyi bir hayatın esas biçimi oldu. Komünizm aynı zamanda sermayenin insan zihnini edilgenlik koşullarında yaşamak zorunda bıraktığı (bu zorlama da halen devam etmekte) sınıfın yegâne bilgi biçimiydi. Komünizm, işçi topluluğu tarafından üretilmiş olan evrensel bilinç biçimiydi. İşçiler komünist örgütte soyut emek koşullarını geride bırakıp ortak bir proje, ortak bir mitoloji vasıtasıyla somut iletişimi yeniden keşfedebiliyorlardı. Bu türden bir komünizmin yirminci yüzyıl boyunca feodal, askeri ve ideolojik bürokrasiler tarafından zorla dayatılmış olan tarihsel komünizmle hiçbir alakası yoktur. Sovyetler Birliği'nde ve bir dizi başka yerde Leninist partiler tarafından dayatılan Devlet Komünizmi ile işçilerin özerk komünizmi arasındaki tek bağ, boyun eğdirmek, disipline etmek ve yok etmek için birincilerin ikinciler üzerinde uyguladığı sistematik şiddettir.

Politik komünizm, kendi iktidarlarını sermayenin küreselleşen dinamiklerinden korumak adına baskı ve şiddet uygulayan geri kalmış ve despot bürokrasilerin iktidarıydı. Söz konusu dinamikler bu bürokrasilerin direncinden daha güçlü hale geldiğinde, politik komünizm, dünya kapitalizmi ve kapitalist küreselleşmenin iktisadi gücü tarafından nihai bir biçimde yenilgiye uğratılmış oldu. İşçilerin

özerk komünizmi ise, bir dereceye kadar paralel ama yine de farklı bir kader yaşadı. İşçilerin muhalefeti yaratıcı dinamiklere dönüştürülerek (işin reddi, işçi emeğinin makinelerle ikame edilmesi, üretimin dijital çevrimlere kaydırılması) işçi komünizmi kısmen sermayeye boyun eğdirildi.

İşçi komünizmi kısmen steril –ve elbette marjinal– bir tortuya indirgendi. İşçiler kendilerini bir topluluğa ait hissetmedikleri için bir işçi komünizmi de yok artık. Sanayi işçileri yeryüzünden yok olmadılar. Aksine küreselleşme, gezegenin en yoksul köşelerine kaydırarak ve yarı kölelik koşullarına gerileterek endüstriyel emek döngüsünü muazzam biçimde genişletti.

Sermayenin yersiz yurtsuzlaşması, işçilerin kendi topluluklarını kurmaları için gereken zamandan çok daha çabuk gerçekleşti. Paul Virilio, modern dönem boyunca devletlerle askeri bloklar arasındaki ilişkide hızın sahip olduğu işlevi gayet iyi tarif eder. Fakat sınıf mücadelesinin hızı, işçi sınıfıyla sermaye arasındaki savaş çok daha belirleyici oldu. Dijital teknoloji ve dünya ekonomisinin finansal karakteri, sermaye transferlerini, iş örgütlenmesindeki değişiklikleri, dünya çapında üretim merkezleri yaratılması sürecini hızlandırdı. Bu ivmelenme, sermayenin üretim sürecini başlattığı yerlerde toplulukların biçimlenmesine mani oldu.

Endüstriyel emek iletişimi akla getirmezken ve arzulayıcı enerjileri çekmezken, bilişsel emek için tersi söylenebilir. Enformasyon işçileri bilgilerini ve yaratıcılıklarını ağların yaratılması sürecine yatırdıkları içindir ki zaman zaman zanaatkâr olarak nitelenirler. Sürekli değişen genel bir çerçeve içinde yeniden birleştirebilmek için enformasyon parçalarını yakalamaya çalışan bu işçiler, enerjileri üretim ağının bir noktasından başka bir noktasına kaydırırlar.

Zanaatkârın durumunda yerel toplulukla derinden bağlara sahip olan ve güven verici bir karakter arz eden arzu yatırımı, enformasyon işçisi için çok farklı bir doğrultuda gelişir; kaygı, belirsizlik ve sürekli değişim yaratır. Yer değiştirme, hareket etme, sürekli olarak bakış açısını değiştirme esnekliği bir zorunluluk haline gelir. Enformasyon işçisi için bu, bir ucunda arzunun diğerinde üretkenliğin olduğu iki ucu keskin bir bıçaktır. Tecrübe, bilgi ve akış, aynı anda hem varoluşun kurucu veçheleri hem de faal emeğin bağlamıdırlar.

Bilişsel emek esasen bir iletişim emeğidir; bir başka deyişle, işe

koşulmuş iletişimdir. Belirli bir bakış açısından bu durum tecrübenin zenginleşmesi olarak da görülebilir. Ama aynı zamanda bir yoksunlaşma da söz konusudur (genel kural da aslında budur), çünkü iletişim sebepsiz, keyfi, erotik özelliğini kaybeder, bir iktisadi zorunluluk, neşesi kaçmış bir kurgu haline gelir.

Dahası, bir şekilde zihinsel emek faaliyeti olarak tanımlanabilecek tüm iş biçimleri iletişimle, yeniliklerle ve yaratıcılıkla bağlantılı değildir. Enformasyon emeğinin karakteristik bir özelliği, herhangi bir kategoriye –yersiz yurtsuzlaşmaya ya da özerkliğe ya da yaratıcılığa– indirgenememesidir. Bir ekran önünde oturup bütün gün binlerce kez aynı işlemi yapan insanlar, emekleriyle, sanayi işçilerinin kurduğuna benzer bir ilişki kurarlar. Ancak anlamamız gereken yepyeni bir öğe var burada: Ağ döngüsündeki yaratıcı emek sonsuz biçimde esnektir, parçalanabilir ve yeniden bir araya getirilebilir; onun hem arzusunu hem de kaygısını tam da bu parçalayıcı özdeşleşmede bulabiliriz. Bir bütün olarak zihinsel emek kategorisi altında entelektüel enerjilerin sürekli olarak yaratıcı bir yersiz yurtsuzlaşmaya tabi olduğu bilişsel emek ile bugün halen nicel olarak hâkim konumdaki esasen uygulamaya dönük olan zihinsel emek arasında düzgün bir ayrım yapmamız gerekir. Zihinsel emek döngüsü içinde dahi *beyin işçileri* ile *zincir işçileri* arasında bir ayrım yapmalıyız. Ancak ben burada en yaratıcı ve özgün emek biçimlerine odaklanacağım, çünkü bunlar toplumsal üretimin bütününü dönüştürmekte olan eğilimi temsil ediyorlar.

Ağdaki bilişsel emek

Emeğe dair toplumsal algının son onyıllar içinde geçirdiği dönüşümü ve bu dönüşümün işçilerin kültürel ve psikolojik bağımlılık koşullarını nasıl belirlediğini anlamak için, hem enformasyon üretimi alanındaki arzu yatırımını hem de emek ilişkilerinin formel veçhelerini analiz etmeliyiz.

Dijital dönüşüm iki farklı ama bütünleşik süreç başlattı. Birinci süreç, işin ağ içerisine sokulmasıdır; bir başka deyişle, birbirinden farklı emek fragmanlarının dijital altyapılar tarafından mümkün kılınmış olan nevi şahsına münhasır bir enformasyon ve üretim akışı içinde koordine edilmesidir. İkincisi ise, emek sürecinin, formel an-

lamda özerk ama aslında koordine edilen ve nihayetinde bağımlı olan üretim adaları şeklinde yaygınlaşmasıdır. Söylediğimiz gibi, bilişsel emek kendisini enformasyon emeği biçiminde, yani sayısız enformasyonun dijital destek sayesinde sonsuz biçimde yeniden bir araya getirilmesi biçiminde gösterir. Birlikte çalışmanın anlamı dijital enformasyonu aktarmak, işlemek ve çözmek olduğunda, bunun doğal çerçevesinin ağ olacağı da açıktır.

Komuta işlevi bundan böyle fabrikada konumlanan hiyerarşik bir dayatma değil, emek zamanının her parçasına sızan, her kademeye yayılmış yersiz yurtsuz bir işlevdir.

Ağ iletişiminin hiyerarşik olmayan karakteri tüm bir toplumsal emek döngüsünde hâkim hale gelir. Bu da enformasyon emeğinin bağımsız bir iş biçimiymiş gibi temsil edilmesine katkıda bulunur. Ancak aslında bu bağımsızlık, daha önce de gördüğümüz gibi, üretim eylemi üzerinde doğrudan ve iradi bir komuta güden bir önceki dönemin formel hiyerarşileri biçiminde olmasa da yeni ve gelişmekte olan bir bağımlılığın üzerini gizleyen ideolojik bir kurgudur. Bu yeni bağımlılık ağın otomatik akışkanlığında giderek daha fazla görünür hale gelir: Her biri birbirinden ayrı ama tüm üretim parsellerini düzenleyen emek sürecinin hem içindeki hem de dışındaki otomasyon zincirine, akış sürecine nesnel olarak bağımlı olan öznel fragmanların katı biçimde birbirine bağımlılığı söz konusudur.

Hem basit uygulayıcılar hem de yöneticiler, kesintiye uğratılamayan, ancak marjinalleşme pahasına uzak kalabilecekleri sabit bir akışa bağımlı oldukları algısını paylaşırlar. Emek süreci üzerindeki denetim Taylorist fabrikaya özgü büyüklü küçüklü patronların hiyerarşisiyle garanti altına alınmış değildir artık, denetim akış içine dahil edilmiştir. Bu türden bir bağımlılığı en iyi anlatan teknolojik aygıtlar cep telefonları olsa gerek. Enformasyon çalışanlarının büyük çoğunluğu çalışmadıkları süre zarfında dahi telefonlarını açık bırakır. Formel olarak özerk ama aslında bağımlı olan öz-teşebbüs olarak emeğin örgütlenmesinde büyük payı vardır cep telefonunun. Dijital ağ, emeğin mekânsal ve zamansal anlamda küreselleşmesinin mümkün kılındığı yerdir. Küresel emek, her türden işareti ve enformasyon birimini üreten, işleyen, dağıtan ve çözen sayısız fragmanın sonsuz biçimde yeniden birleştirilmesidir. Ağın sonsuz bir yeniden birleştirmeyi faal hale getirdiği hücresel faaliyettir emek. Cep tele-

fonları ise bu yeniden birleştirmeyi mümkün kılan araçlardır. Her enformasyon işçisi, birleştirici bir varlık çerçevesi –yani enformasyon-meta, gösterge-sermayesi– oluşturabilmek adına diğer sayısız semiyotik fragmanla buluşmak ve eşleşmek zorunda olan özgül bir semiyotik katmanı işleme kapasitesine sahiptir.

Ancak bu birleşmenin mümkün olabilmesi için sonsuz derecede esnek (ve de gösterge-sermayesinin çağrıları karşısında sürekli olarak reaktif) tek bir üretim katmanı yeterli değildir. Tekil katmanları birbirine bağlayabilecek, enformasyon üretiminin fragmanlarını gerçek zamanda koordine edebilecek ve yerelleştirebilecek bir araç gerekir. Son onyılın en önemli tüketim nesnesi olan cep telefonları bu işlevi kitlesel düzeyde yerine getirir.

Endüstri işçileri, sürekli olarak performe ettikleri üretim edimi karşılığında ücret alabilmek için günlerinin sekiz saatini belirli bir yerde geçirmek zorundaydılar. Üretimin hareketliliği işçileri zamanda ve mekânda hareketsiz kılan montaj hattıyla mümkün olmuştu. Enformasyon işçileri ise siber uzayda sürekli hareket halindedirler. İşaretleri bulmak, deneyimleri işlemek ya da basitçe kendi varlıklarının izlerini takip etmek için oradan oraya hareket ederler. Ancak her an ve yerde ulaşılabilir durumdadırlar, küresel üretim döngüsüne yeniden dahil edilecek olan üretim işlevini performe etmeleri için geri çağrılabilirler. Cep telefonları sermayenin rüyasını gerçek kılıyor; üretim döngüsünün ihtiyaç duyduğu anda her bir zaman atomunu massediyor. İşçiler bu şekilde tüm günlerini sermayeye sunuyorlar, ancak sadece zamanlarının hücreselleştirildiği anlar için ücret alıyorlar. Enformasyon üreticileri nöro-işçiler olarak görülebilir. Sinir sistemlerini mümkün olan en çok zaman için aktif alıcı terminaller haline getiriyorlar. Tüm bir gün, ancak gerektiğinde doğrudan üretken hale gelen, semiyotik bir aktivasyona tabi tutuluyor.

Peki, sürekli olarak bilişsel elektrokusyona tabi kılınmaktan kaynaklanan stresin duygusal, psikolojik ve varoluşsal bedeli nedir?

MUTSUZLUK FABRİKASI

Mutluluk bilimsel değil, ideolojik bir meseledir. Mevzuya böyle yaklaşmak gerekir. Kamusal söylemde dahi mutluluk üzerine bilimsel olarak temellendirilmiş, tutarlı bir söylem bulamayız; gördüğümüz tek şey mutluluk fikri üzerine inşa edilmiş iletişim akışlarıdır. Tutarlılıktan yoksun, gerekçelendirilemeyen, ama yine de son derece tesirli olmuş parçalı ve muhayyel davetlerin ortalığı kapladığına tanık oluyoruz. 1990'larda üretim süreci gayrimaddi bir hal alırken, hâkim retorik mutluluk üzerine yoğunlaşmıştı: Mutlu olmak sadece mümkün değil, aynı zamanda zorunludur. Bu amaca ulaşmak içinse belli kuralları ve davranış biçimlerini izlememiz gerekir.

Ekonomik söylemde mutluluk

Gerek totaliter gerek demokratik siyasal söylemler kolektif eylemin ufkuna mutluluğu yerleştirmiştir. Totalitarizm yurttaşlara zorunlu davranış kalıpları dayatır ve eğer marjinalleşmek ya da tahkikata uğramak istemiyorlarsa bu kalıpları coşkuyla kabul etmelerini talep eder: Mutsuz kişi kötü bir vatansever ve komünisttir, sabotajcıdır vs.

Demokrasi ise coşkulu bir rıza beklentisinde değildir. Aksine, olgun bir bakış açısıyla demokrasiyi, bireylerin, göreli mutluluğu yakalamalarını mümkün kılacak, kişisel ve kamusal davranışlarla özdeşleşmelerine izin veren bir *modus vivendi*'nin biteviye peşinden gidilmesi olarak tasavvur ederiz.

Kapitalizm sıklıkla (ve nedensiz yere) demokrasinin ayrılmaz eşlikçisi olarak takdim edilir (halbuki pek çok durumda demokratik olmaktan hayli uzak rejimlerin gölgesinde yeşerdiğini biliyoruz); aslında kapitalizmin demokrasiye hiç tahammülü yoktur, çünkü tüm enerjimizi hasretmeden tam anlamıyla galip gelmemizin mümkün olmadığı evrensel bir rekabete coşkuyla katılmamızı bekler.

Nazizm, Faşizm ve otoriter sosyalist devletler gibi totaliter rejimler, sonsuz bir kederden başka bir şey yaratmamış olan kolektif ve eşmantıklı bir mutluluk adına halklarını özgürlükten mahrum bırakmışlardır.

Fakat liberal ekonomi de, tüm o karikatür ama gene de ikna edi-

ci kâr ve başarı kültüyle, mutsuzluk üretmekten başka bir şey yapmamıştır.

1990'larda *Yeni Ekonomi* ideolojisi serbest piyasanın tüm insanlık için azami mutluluk yaratacağını vaaz etmişti. Sonuçta ideolojik olan ile reklam söylemi birbirine karıştı; reklamcılık bir tür iktisat teorisi ve siyasal eylem paradigması haline geldi.

Reklam söyleminin temelinde, tüketicilerden kopyalamaları istenen muhayyel mutluluk modellerinin yaratılması olduğu iyi bilinir. Reklamcılık sistematik olarak hayaller ve hayal kırıklıkları, rekabet ve yenilgi, coşkunluk ve depresyon üretir. Reklamcılığın iletişim mekanizması, bir yanda kendimizi yeterli hissetmek ve mutluluğu gerçekleştirmek için bizleri tüketmeye çağıran bir davet üzerine, diğer yanda yetersizlik hissinin üretilmesi üzerine inşa olmuştur.

Kendini gerçekleştirme ve işin reddi

Daha önce de belirttiğimiz gibi, 1960'larda ve 70'lerde, mekanik ve tekrara dayanan Fordist modelin en mükemmel aşamasına vardığı sanayi sisteminin zirve noktasında, işçilerin sanayi emeği karşısında yaşadıkları yadırgama ve işin reddi mefhumu, yabancılaşma mevzuunu eleştirilerinin merkezine oturtan bir kültürel dalga içinde geniş destek buldu. Felsefi manada yabancılaşma, insanın sahiciliğinin kaybedilmesi, erkek ve kadınlardaki esas insani şeyin ücret, para ya da tüketim ürünleri gibi ancak maddi anlamda değer taşıyan şeylerle değiş tokuş edilmesi anlamına geliyordu. Varoluşçuluk'tan etkilenmiş olan ve idealist hatta yer alan felsefi akımlar o yılların politik çevrelerinde son derece yaygındı. Bu akımlar kapitalizmi, mal döngüsüne madun ve konformist bir katılım adına insanları insanlıklarından eden bir yabancılaşmanın müsebbibi olarak görüyorlardı. Bu nedenle de esas siyasal hedefleri, üretici emekle kendini gerçekleştirmenin bir araya geleceği bir toplumsal durumun yaratılmasıydı.

1970'lere gelindiğinde feminist ve eşcinsel hareketleri "kişisel olan politiktir" fikriyle ortaya çıktı. Kastedilen toplumsal mücadelenin yegâne hedefinin siyasal iktidarı ya da hükümeti almak olmadığıydı. Aksine hedef her şeyden önce yaşam kalitesi, keyif ve acı, kendini gerçekleştirme ve farklılıklara saygı duyulmasıydı: Kolektif eylemin motoru arzuydu.

1970'lerde gençlik hareketleri nezdinde belli bir etki yaratmış olan *A/traverso* dergisi bir keresinde "Mutluluk pratiği kolektif olduğunda tersyüz edicidir" başlığıyla çıkmıştı. 1977 Hareketi, gerek renkli ve yaratıcı İtalyan versiyonunda gerekse İngiltere'deki punk ve gotik versiyonunda ortak bir sezgiye dayanıyordu: Toplumsal değişim sürecinin her alanında, muhayyilenin dönüşümünde, kolektif enerjinin her yer değiştirişinde belirleyici olan arzudur. İşçilerin ücret ilişkisini reddetmeleri, işten kaytarmalar ya da sabotajlarla montaj hattının kendilerine dayattığı zamana uymayı reddetmeleri ancak arzunun tezahürü olarak anlaşılabilir.

Zengin, farkındalık sahibi, üretim ve kültür anlamında özerk, kurtarılmış bireysellikler fedakârlık ve iş etiği ideolojisinden öfkeyle uzaklaştılar: İş, herhangi bir zekâ pırıltısından ya da yaratıcılıktan yoksun hiyerarşik bir tekrar olarak lanetlendi. 1977 Hareketi, mutluluk ideolojisini, gerek Taylorist fabrikaya ve Fordist üretim döngüsüne karşı, gerekse fabrika modeli üzerine inşa edilmiş toplumsal yapılara karşı güçlü bir eleştiri aracı olarak kullandı.

Sonraki yıllarda gerek üretim alanını gerekse toplumsal ve kültürel alanı topyekûn altüst edecek kimi belirleyici olaylar vuku buldu.

Birincisi, üretken emek kiplerini ve bunların birbirleriyle eklemlenme biçimlerini pek çok yönden dönüştüren dijital teknolojilerin hızla yayılması oldu.

İkincisi, fabrika modelinin üzerine inşa edildiği hiyerarşik yapının krize girmesiydi.

Kendini gerçekleştirme özlemi, dijital üretim kipleriyle mükemmelen uyum gösterecek bir toplumsal modelin yeniden kurulmasında önemli bir işlev gördü. Toplumsal tarih, işin reddi ile üretim sisteminin yeniden kurulmasının, direnişin ve reaksiyonun yan yana var olduğu bitmek bilmez bir hikâye olarak görülebilir. Sanayi toplumlarında sermayenin ve işçi sınıfının hem birbirine zıt ama hem de ortak çıkarları mevcuttur. Zıtlık sermayenin mümkün olan en yüksek miktarda emek zamanını ve değeri canlı emekten koparıp almayı hedeflemesinden gelir, halbuki işçinin çıkarına olan sömürünün engellenmesi, fiziksel ve zihinsel enerjisinin kendine kalmasıdır. Ancak diğer yandan, makinelerin ve teknolojilerin devreye sokulması yoluyla gerekli emek zamanının azaltılması hem sermayenin hem de işçilerin çıkarınadır. Gerçekte olan da budur. Tam da

Karl Marx'ın *Grundrisse*'de öngördüğü gibi, işçilerin iktidar mücadelesi sermayeyi işçi yerine makine kullanmaya zorlamıştır. Mikroelektronik teknolojilerin devreye girmesi, makinelerin dijitalleşmesi ve üretim süreçlerinin bilgisayarlaşması, hızla emeğin özelliklerinin dönüşmesine ve genel olarak zihinselleşmesine neden olmuştur.

Zihinsel emek ile kol emeği arasındaki ilişki konusu yirminci yüzyıl boyunca sürekli gündeme geldi. Max Weber bu ilişki üzerinde durdu, Lenin parti teorisinin merkezine bu ilişkiyi koydu, Gramsci yepyeni bir bakışla bu ilişkiyi yeniden düşündü. Fakat işçi hareketinin kuramsal geleneği içinde zihinsel emekten ne zaman bahsedilse metaların üretim sürecinden ayrı bir işleve, hükmeden ve ideolojik anlamda rızayı üreten bir kontrol işlevine, dolayısıyla bir siyasal işleve gönderme yapılır.

Esas üretim işlevi kol emeğine, yani fiziksel materyallerin doğrudan dönüştürülmesine bırakılır. Zamanla zihinsel emek maddi güç kazandı, sanayi emeğinin ve işçi sınıfının siyasal ve teknik anlamda güçlenmesinin aracı haline geldi. Sanayi döneminin olgunluk zamanlarında otomasyon zaten başlamıştı; böylece maddeyi dönüştürme işlevini makineler üstlenecek ve kol emeği çok daha güçlenecekti. 1970'lerde, sayısal olarak kontrol edilen araçların ve esnek otomasyon sistemlerinin devreye girmesiyle giderek daha çok sayıda operatif işlev makinelere devredildi. Ancak 1980'lerin esas belirleyici dönüşümü iş süreçlerinin sistematik olarak bilgisayarlaştırılmasıydı. Dijitalleşme sayesinde tek tek her somut olay enformasyonla simgeselleştirilmekle kalmıyor aynı zamanda taklit de edilebiliyordu. Sonuç olarak, tüm bir üretim sürecini müterakki biçimde enformasyonun işlenmesine ve mübadelesine indirgemek mümkün oldu.

Peki, enformasyon nedir? Enformasyon bir nesneye ya da olaya gönderme yapan göstergelerin transferinden ibaret değildir. Enformasyon nesneye ya da olaya aşılanmış olan biçimin yaratılmasıdır. Her nesne, olay ve meta, o nesne ya da olayı mübadele edilebilir bir varlığa dönüştürme kapasitesini haiz algoritmik enformasyonla değiştirilebilir.

Dijitalleşme operasyonel olarak fiziksel dünyayla eklemlenmiş bir dünya simulakrumu yarattığı içindir ki enformasyon üretimi mal ve hizmet üretiminin, maddi ve semiyotik nesnelerin tüm döngülerine girmiş durumda.

Enformasyon üretimi modelinin biçimlenmesi emek gücünün kültürel ve fiziksel evrimiyle kol kola gitti; faaliyet algısının kendisi topyekûn değişti. Klasik sanayi toplumunda işçiler entelektüel niteliklerine, bireyselliklerine ve yaratıcılıklarına el konulduğu hissindeydiler. İleri teknoloji gerektiren üretimde ise bilişsel melekeler işe koşuluyor, kişisel meziyetler değerlendiriliyormuş gibi görünüyor.

Yirminci yüzyılın son yirmi yılında üretim süreçlerinin teknolojik ve örgütsel anlamda dönüşümünün önemli bir sonucu olarak emeğin zihinsel bir mahiyet kazanması, kendini gerçekleştirme babında yepyeni perspektifler açmıştır. Fakat aynı zamanda sermayenin değerlenmesi yönünde yepyeni enerjilerin akacağı bir alan da açılmış olur. Hiyerarşi ve tekrarın eleştirisi üzerinden işçilerin sanayi emeği karşısında geliştirdikleri hoşnutsuzluk 1970'lerin sonuna doğru sermayenin gücünü zayıflatmıştı. Tüm arzular sermayenin dışında konumlanmıştı, sermayenin tahakkümüyle aralarına mesafe koyan güçler çekim alanına girmişti. *Yeni ekonominin* enformasyon üretiminde ise tam tersi vuku buldu: Arzu, teşebbüs ve iş yoluyla kendini gerçekleştirme doğrultusunda yeni enerjileri çağırdı. İktisadi teşebbüsün, üretken emeğin ve iş dünyasının dışında kalan bir arzu, bir canlılık yok gibiydi. Böylece tam da yaratıcılığın, arzunun ve kendini gerçekleştirme doğrultusundaki bireysel ve özgürlükçü itkilerin sayesinde, sermaye fiziksel, ideolojik ve iktisadi enerjisini yenileyebilmiş oldu.

Prozac ekonomisi

Bilişsel emek ile sermaye arasında bir ittifakın söz konusu olduğu 1990'lı yıllarda ticaretten, reklam döngüsünden, girişim sermayesinden ve emeklilik fonlarından elde edilen mali akışlar sanal üretim döngüsüne kaydı. Böylece bilişsel emek teknosferin ve medya dünyasının oluşum döngüsüne girerek bir teşebbüs haline gelebildi. Yaratıcı mühendislerden, özgürlükçü programcılardan ve sanatçılardan oluşan ordular zekânın proleterleri haline geldiler. Bu insanlar bilişsel emek güçlerinden başka bir şeyleri olmayan ama yaratıcı ve ekonomik bir temel üzerinde bir teşebbüs başlatabilecek insanlara dönüştüler. Yayılmış, özgürlükçü, eşitlikçi ve kolektif bir zekâ

ile *yeni ekonominin* oligopolleri arasında hakiki bir savaş yaşandı o yıllarda.

Internet teşebbüslerinin yaygınlaşması da toplumsal gelirin yeniden dağıtılmasını temsil ediyordu. Ağ modeli, üretken işbirliği ilkesi ve *open source*, yeniden birleştirici sermaye ile bilişsel emek arasındaki ittifak sayesinde toplumda kök salabildi.

1990'ların ittifakı, kendi kendini kusursuz biçimde düzenleme kapasitesine sahip bir mekân olarak tarif edilen piyasayı yücelten neoliberal ideolojinin gölgesinde gerçekleşti. Şüphesiz kendi kendini düzenleyen piyasa mefhumu naif bir peri masalından başka bir şey değildir, çünkü hakiki ekonomi oyunu güç ilişkilerinden, mafya, hırsızlık ve yalanlardan azade değildir. O yüzden bilişsel işçilerin bağımsız teşebbüsler kurabilecekleri yanılsamasıyla enerjilerini sarf ettikleri tüm o sektörler, enformasyon teknolojileri ve medya sistemi tekellerin tahakkümüne girdi. Bilişsel emekle yeniden birleştirici sermaye arasındaki ittifak piyasanın oligopol tahakkümüne boyun eğmesiyle, bilişsel emeğin de dünya ekonomisine hükmeden büyük mali kuruluşların kararlarına tabi olmasıyla neticelendi. 2000 yılında borsalardaki çöküş yaratıcı sektörlerde bir enerji kaybını beraberinden getirdi, eski petrol temelli ekonomi yeniden tesis edildi ve dünya bir kez daha anlamsız savaşlara sürüklendi.

Rekabet son onyılların neoliberal dünyasının evrensel inancı haline geldi. Rekabeti körüklemek adına saldırgan bir enerjinin sisteme zerk edilmesi, psişik enerjileri sürekli olarak harekete geçiren bir tür sürekli elektrokusyon zorunlu hale geldi. 1990'lar psiko-farmakolojinin, Prozac ekonomisinin yıllarıydı.

Aşırı coşkulu ritimler 1990'ların ortasında finans, tüketim ve hayat tarzı alanında hâkim hale geldi, bu durumun bir sonucu da sinir sistemini düzenleyen maddeleri içeren coşku verici uyuşturucuların dört bir yanı kaplaması oldu. Bitmek bilmez bir zihinsel heyecan durumuna kapılan Batı toplumlarının giderek büyüyen bir kesimi şeytan çıkarırcasına bin yıl dönümünde sistemin tıkanacağı efsanesine inandı. Bu fantazmatik tehdit boşa çıktığındaysa bu sefer gerçek çöküş gerçekleşti. Fakat *yeni ekonominin* kolektif ruhu geri dönülemez noktaya varmıştı bir defa. Alan Greenspan 1999'da "piyasanın akıldışı taşkınlığından" bahsettiğinde sözleri esasen finansal değil klinik bir teşhisi ifade ediyordu. Taşkınlık, uyuşturucunun, kullanılabi-

lir zihinsel enerjinin aşırı sömürülmesinin, insanları panik eşiğine sürükleyen dikkat doygunluğunun bir sonucuydu.

Panik, depresif bir çöküş ve zihinsel karmaşanın habercisinden başka bir şey değildir.

Ve nihayetinde Prozac çöküşü geldi.

Yeni binyılın başlarında devasa şirket birleşmeleri göklere çıkarılmıştı: AOL ve Time Warner küresel zihne daha derinden nüfuz edebilmek adına duyargalarını birleştirdi. Hemen sonrasında Avrupalı telekomünikasyon şirketleri UMTS'ye (Evrensel Mobil Telekomünikasyon Sistemi) devasa paralar yatırdılar. Worldcom'u, Enron'u, tüm bir Internet ekonomisi sektörünü içine alan batış öncesindeki son eylemler bunlardı. 2008'deki nihai felaketin silik bir provasından başka bir şey olmayan bu kriz, psikopatolojik sendromlardan ve stresten çok daha fazla etkilenen bilişsel işçileri ağına düşüren çöküşün ilk tezahürüydü.

Panik depresif sendrom ve rekabet

Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi* adlı kitabında, depresyonu bilhassa rekabet durumlarıyla bağlantılı toplumsal bir patolojik sendrom olarak ele alır.

> Disipline edici davranış modelleri, otorite kuralları ve toplumsal sınıfların ve cinsiyetlerin kaderini tayin eden yasaklar karşısında gösterilen uyum, her kişiyi bireysel eyleme zorlayan, bireyleri kendileri olmak zorunda bırakan yeni normlar karşısında çöktüğünde depresyon baş gösterir. Bu yeni norm nedeniyle yaşamlarımızın sorumluluğu bütünüyle bizlerin sırtına biner. Depresyon, yetersizlik hissinin baskın olduğu bir sorumluluk patolojisi olarak kendini gösterir. Depresif bireyler göreve hazır değildirler, kendilerine dönüşmüş olmaktan yorgun düşmüşlerdir.[10]

Depresyon, kendini gerçekleştirme ideolojisiyle ve mutlu olma zorunluluğuyla yakından ilgilidir. Diğer taraftan depresyon, rekabetçi, üretken ve bireyci bağlamların dışında kesinlikle patolojik olarak telakki edilmeyen bir davranışı psikoloji lisanı aracılığıyla anlatmanın bir yoludur.

10. Alain Ehrenberg, *La Fatigue d'être soi: dépression et société*, Paris: Editions Odile Jacob, 1998, s. 10.

Depresyon, ahlaki acıdan ziyade ketlemenin, koy vermenin ve halsizliğin hâkim olduğu bir sorun alanının parçasıdır. Kadimlerin "kederli tutku" dediği şey bir eylem bloğuna dönüşmüştür, üstelik bu dönüşüm kişinin ölçütünün bireysel girişim olduğu bir bağlamda gerçekleşmektedir.[11]

Rekabet riskli bir narsisistik uyarım içerir, çünkü kapitalist ekonomi ya da daha spesifik olarak *yeni ekonomi* gibi son derece rekabetçi bağlamlarda çok sayıda insana çağrı yapılır ama bunların pek azı seçilmişler arasına girer. Toplumsal normlar başarısızlık ihtimalini kabul etmez, çünkü başarısızlık psikopatolojik bir bağlama havale edilir. Başarısızlık ve yenilgi olmaksızın rekabet de olmaz, fakat toplumsal norm kendi ideolojik temellerini ve hatta kendi iktisadi verimliliğini sorgulamaksızm başarısızlık normunu kabullenemez.

Yeni ekonominin diğer yüzünde doğal olarak psikolojik uyarıcıların ya da antidepresan maddelerin kullanımı vardır. Bu yüz saklı tutulur, yok sayılır, ama belirleyici olduğuna da şüphe yoktur. Prozac, Zoloft ya da kokain olmadan *yeni ekonomi* operatörlerinden kaçı hayatta kalabilirdi ki?

Eczaneden ya da sokaklardan alınabilecek psikotrop maddelere olan bağımlılık psikopatolojik ekonominin yapısal bir öğesidir.

Ekonomik rekabet toplumsal ortaklığın hâkim psikolojik buyruğu haline geldiğinde kitlesel depresyon için koşulların olgunlaştığını söyleyebiliriz. Bugün gözümüzün önünde gerçekleşen de tam olarak budur.

Sosyal psikologlar son onyıllarm liberal hiper-kapitalizm koşullarında iki patolojinin bilhassa aktüel olduğunu belirtmişlerdir: panik ve depresyon.

Panik, psikologların pek de iyi anlayamadıkları bir sendromdur, çünkü geçmişte çok seyrek görülmüştür. Spesifik bir fenomen olarak panik sendromu çok yakın zamanlarda teşhis edildi, fiziksel ve psişik nedenlerini bulmak da hayli güç; fakat daha da zor olan bu sendrom karşısında yeterince etkili olabilecek bir terapi bulabilmek. Bu sendromun neden olduğu patolojik probleme bir çare önermek gibi bir hırsım yok. Ben yalnızca paniğin anlamına dair gözlemlerimi paylaşıyorum. Panik, doğanın sonsuzluğu karşısında kendimizi ezilmiş hissettiğimizde, dünyanın yarattığı sonu gelmez uyaranları

11. *A.g.y.*, s. 18.

bilincimizde algılayamadığımızda yaşadığımız bir histir. Sözcüğün etimolojisi Yunancada "var olan her şey" anlamına gelen *pan* sözcüğünden gelir. Aynı ismi taşıyan tanrı, ziyaret ettiği fanileri pençesine alan ulvi, harap edici bir deliliği beraberinde getirir (James Hillmann'm "Pan Üzerine" isimli makalesine bakılabilir). Peki ama bu tür bir sendromun bu zamanda yayılmasını nasıl açıklayacağız? Bu sendromla sendromun kendini gösterdiği ve yayıldığı bağlam arasında bir bağ kurmak mümkün mü?

Toplumsal bağlam, tüm enerjilerin bir diğeri üzerinde egemen olmak için harekete geçirildiği rekabetçi bir toplumdur. Hayatta kalmanın artık yeterli hazırlığa ve becerilere sahip olmakla bir ilgisi kalmadı. Sürekli bir sorgulama söz konusu: Kişi kazanamazsa birkaç güne ya da aya kalmaz elenecektir.

Teknolojik bağlam, küresel makinenin ritminin devamlı olarak hızlanması, bireyin beyninin sınırlı işleme kapasitesine karşı siberuzayın devamlı olarak genişlemesidir.

İletişimsel bağlam, rekabetin ve hayatta kalmanın koşullarını belirleyen sinyalleri içeren enfosferin biteviye genişlemesidir.

Panik sözcüğünün Yunanca etimolojisinin önümüze koyduğu resme benzemiyor mu bu durum?

Nasıl o ulvi doğa, tanrı Pan'la karşılaşan Yunanlıların duyusal kapasitesini katbekat aşıyorsa, enfosferin sonsuz boşluğu da insanın işlem kapasitesine üstün gelmektedir. Siber-uzayın genişlemesinin sonsuz hızı, nefes alıp verme ya da kalp atışı gibi tüm yaşamsal fonksiyonların tehlikeli biçimde hızlanmasına ve sonuçta çökmesine neden olan algısal, bilişsel ve psişik bir stres üretir.

Buradaki panik yorumunda mesele basitçe bireysel psikopatolojiye dair bir mesele değildir, söz konusu olan hayli yaygın, neredeyse genelleşmiş bir toplumsal sendromun bireysel tezahürleridir. Paniğin en bariz işaretlerini gösteren kolektif davranışlardır.

Kolektif panik, çağdaş kentsel mekânda kişisel ilişkilere özelliğini veren görünüşte normal kimi davranışların yanı sıra göçmenlere karşı gösterilen akıldışı saldırganlık ya da stadyumlardaki manasız kitlesel şiddet patlamaları gibi fenomenler yaratıyor. Bu davranışlar siyasal ikna araçlarıyla ya da hukuksal baskılarla düzeltilemez, çünkü bunların siyaset ya da ideolojiyle ilgisi yok; bunlar enfosferin aşırılığından, aşırı uyarımlardan ve toplumsal organizmayı

etkileyen, sürekli elektrokusyona tabi kalmaktan kaynaklanan sonu gelmez bilişsel stresten beslenen toplumsal psikopatolojiyle ilgili durumlar.

Sürekli elektrokusyon, ağ iletişimi teknolojilerinin rekabetçi bir toplumsal durumda kullanıldığı, organizmanın iktisaden geçerli göstergelerin sonsuz, hiper-hızlı akışına maruz bırakıldığı bir sistemin normal bir koşuludur.

Organizma artık kaldıramayacağı bir raddeye varıp ezildiğinde panik krizi çöküşe neden olabilir ya da organizma psikologların "depresyon" demeyi tercih ettikleri ani bir motivasyon kaybı tablosu gösterip kendisini iletişim akışından koparabilir.

Depresyon esnasında ilk olarak daha önce narsisistik bir tarzda kullandığımız enerjiyi işe koşamaz oluruz. Organizma bir kez rekabetçi gerilimi sürdüremeyeceğini fark ettiğinde, tüm motivasyonunu emen o ilişkinin kaybeden tarafı olduğunu anladığında, bilinçli organizmayla dünya arasındaki mübadele ilişkisinde bir tür sıfır noktasına dönülür.

Depresyon esnasında, her zaman, özne açısından narsisistik dikkatin odak noktasında olan nesnenin kaybından kaynaklanan bir motivasyon kaybı yaşarız.

"Dünya bir anlam ifade etmiyor artık," der depresyona giren kişi, çünkü narsisistik tutkusunun nesnesi yitip gitmiştir. Bu durum, ikincil bir patolojik sendrom olarak depresyonun (birincil sendrom bana kalırsa paniktir) rekabet ilkesi üzerine inşa edilmiş, organizmayı çevreleyen iletişim döngülerinin sonsuz biçimde hızlanması için gereken teknolojik enstrümanlarla donatılmış bir toplumda yaygınlaşmasını açıklayabilir.

Birbirini tamamlayan bu iki sendromun tasviri, günümüzün psikopatolojisini yaratan ve besleyen psiko-sosyal çerçeveyi işaret etmek anlamında faydalı olabilir.

Süper aksesuarlı otomobillerine binip şirketin gelirlerini artırmak ve patronlarının takdirlerini almak için ellerinden gelenin en iyisini yapmaya hazır amfetamin bağımlısı gençler paniğin eşinde duruyorlar. Aynı şekilde onların dazlak kardeşleri de her pazar günü stadyumlara doluşup birbirlerini dövüyor, hafta boyunca biriktirdikleri paniği bir biçimde dışa vuruyorlar.

Politik kültür ise eczanelerde satılan, Roche ya da Glaxo'ya akıl

almaz kârlar kazandıran yasal ilaçların, mafyaya para kazandıran yasadışı uyuşturucularla birlikte rekabetçi toplumun esaslı bir öğesi (hatta en önemlisi) olduğunu kabullenmekten kaçmıyor.

Frijit düşünce ve *kognitarya*

Frijit Düşünce dijital teknolojilerin kayıtsız şartsız yüceltilmesini içerir. Dijital teknolojiler, dünyanın fiziksel mahiyetinin kaybolması, tüm hayat biçimlerini yeniden üretme kapasitesine sahip algoritmaların ortaya atılması üzerine inşa olmuştur.

Sanal olana dair pek çok tanım ortaya atılmıştır. Ama benim nihayetinde tercih ettiğim tanıma göre sanal olan, elle tutulur fiziksel nitelikleri ortadan kaldırılmış gerçekliktir. İlişkilerin yapay biçimde coşkulu ama aynı zamanda seksten arındırılmış olduğu Internet dünyası Frijit Düşünce'nin dünyasıdır. Yegâne somut etkileşim, iş ve ekonomik mübadeledir.

Nuh tufandan kurtarabilmek için dünyadaki tüm mahlukatı teknesine almıştı. Bugün benzer biçimde havalandırmalı teknelerimize binip insanlığın biriktirdiği kültürel mirasla bağımızı koparmadan, diğer teknelerle ilişkide kalarak, dijital selin dalgaları üzerinde salınıyoruz, ama tam da o esnada aşağıdaki fiziksel gezegende barbar sürüler birbirine giriyor, savaşlar patlak veriyor.

Becerebilenler sıkıştırılmış hiper-bağlantılı kapsüllerde kendilerini dışarıdan yalıtıyor. Bizatihi varlıkları bir güvensizlik kaynağına dönüşen diğer insanlarla aralarındaki tüm fiziksel bağı koparıyorlar, ama yine de arzu ettikleri her yerde sanal da olsa var olmaya devam ediyorlar.

Bu şizofrenik coğrafyanın, iki farklı kataloğu, bu ayrı dünyaları tasvir edecek iki farklı atlası gerektirdiği açık. Sanal sınıfın kataloğu steril bir katalog. Zamansallığı ve fizikselliği ortadan kaldırılmış nesneler sunuyor. Bedenselliğin ortadan kalkması sonsuz mutluluğun garantisi; ne var ki frijit ve hatalı bir mutluluk bu, çünkü zihinsel emeği, cinselliği ve zihinsel ölümlülüğü yadsıyarak bedenselliği yok sayıyor ya da ortadan kaldırıyor.

Bu değerlendirmelerden dolayı, sanal sınıfı bedensel, tarihsel ve toplumsal terimlerle analiz edebilecek yeni bir kavrama ihtiyaç olduğunu görüyorum.

Sanal sınıf kavramı, gösterge-sermayesi tarafından üretilen iş akışlarının toplumsal olarak tanımlanmamış, anlaşılması güç karakterini vurguluyor. Sanal sınıf hiçbir sınıfla özdeşleşmeyenlerin sınıfı, çünkü onlar toplumsal ya da maddi olarak yapılandırılmış bir sınıf değiller. Bu sınıfın tanımı kendi toplumsal bedenselliklerinin ortadan kaldırılmasına bağlı.

Bu kavram benim için enteresan ve faydalı bir kavram. Ama bunu tamamlayacak, gösterge-sermayesinin üretiminde işe koşulan zihinsel emeğin (inkâr edilen) bedenselliğini ve (sakınılan) toplumsallığını tanımlayabilecek ikinci bir kavrama daha ihtiyaç var. O yüzden *Kognitarya* terimini kullanıyorum. *Kognitarya*, kendi toplumsal bedenselliği nazarından değerlendirildiğinde, toplumsal anlamda yaygın ve parçalı, semiyotik emek akışıdır. Sanal sınıfın ihtiyaçları yoktur, ama kognitaryanm vardır. Sanal sınıf dikkatin sürekli olarak sömürülmesinden kaynaklanan psişik stresten mustarip değildir, *kognitarya* ise bu stresten etkilenir. Sanal sınıf, kolektif Zekâ haricinde herhangi bir bilinçli kolektif süreç yaratamaz, *kognitarya* kendisini bilinçli bir toplulukla özdeşleştirebilir.

Kognitarya sözcüğünün iki ayrı kavramdan oluştuğu açık: bilişsel emek (*lavoro cognitivo*) ve proletarya.

Kognitarya bilişsel emeğin toplumsal bedenselliğidir. Bilişsel emeğin toplumsal tanımında beden, cinsellik, ölümlü fiziksel yapı ve bilinçdışı devreye girer.

Pierre Lévy çok ses getiren kitabı *Kolektif Zekâ*'da kavramın kendisini tartışmaya açıyor. Ona göre, tüm insan zekâlarının kolektif bir zekânın yaratılmasına katılması fikri dijital ağlar sayesinde somut bir biçim alır; teknolojik, dijital ve sanal koşullarda bir dünyanın yaratılması mümkün hale gelir. Ancak bilişsel emekçilerin toplumsal varlığı zekâyla birlikte kendini tüketmez. Bilişsel emekçiler, kendi somut varoluşlarında, sürekli dikkat ve çaba nedeniyle sinirleri gerilen, gözleri bir ekrana sabitlenmiş kalan bedenlerdir. Kolektif zekâ, bu zekâyı üreten bedenlerin toplumsal varlığını, kognitaryanın somut bedenlerini ortadan kaldırmaz.

3

Marazi Ruh

ŞEYLERİN EGEMENLİĞİNDE

1960'ların eleştirel sinema dilinde iki sözcük, yabancılaşma ve iletişimsizlik, genellikle beraber kullanılırdı. Yarım asır sonra ben de bu iki sözcükten yola çıkarak sosyo-kültürel ve psikolojik durumdaki değişiklikleri analiz edeceğim.

1960'ların sinemasında iletişimsizlik olgusu

Altmışlı yılların sanayi kentleri suskun bir huzursuzluk hissinin yayıldığı, insanlar arası ilişkilerin seyreldiği bir dönemin arka planını oluşturuyordu. İşçiler cehennemi andıran metal seslerinin ortasında, montaj hattının başında dikilmek zorunda bırakılıyorlardı. Anlaşılabilir yegâne sesin makine sesi olduğu böyle bir ortamda insanlar birbirleriyle tek kelime edemiyorlardı. O yüzden şeylerin dili simgesel değişimin yerini aldı. İletişimin mekânı yitip gidiyordu; duygusal, dilsel, sembolik her boşluğu "şey" doldurmuştu.

İlişki kurmaktaki bu zorluk hali, 1960'ların *yeni roman*'ında ya da Michelangelo Antonioni sinemasında gayet iyi ifade edilmiştir. Gösterge-kapitalizminin sanayi sonrası ortamında ilişkisel güçlükler toplum sahnesinin merkezi bir unsuru olmaya devam ederler, ancak bu güçlükler endüstriyel kalkınma dönemine niteliğini veren durumdan son derece farklı, hatta onunla taban tabana zıt bir durumun ürünüdürler.

Mevcut rahatsızlık halinin kaynağında aşırı iletişim yükü vardır; mekanik bir aygıtın hareketi marifetiyle işçileri birbirine bağlayan

montaj hattının yerini insanları simgeler üzerinden birbirine bağlayan dijital telekomünikasyon ağı almıştır. Üretim hayatı, yalnızca işlemsel değil, aynı zamanda duygulanımsal, duygusal, mecburi ve caydırıcı bir değeri olan simgelerle dolup taşmıştır. Bu göstergelerin işleyişi kaçınılmaz olarak yorumlama, kod çözme ve bilinçli yanıt üretme zincirlerini harekete geçirir. Sürekli bir teyakkuz hali, üretim fonksiyonunun vazgeçilmez bir bileşenidir. Üretim sistemine dahil olan enerjiler kaçınılmaz olarak yaratıcı, duygulanımsal ve iletişimseldir.

Semiyotik akışların üreticileri aynı zamanda bunların tüketicisidir de. Her bir kullanıcı üretim sürecinin bir parçasıdır; her çıkış aynı zamanda bir giriştir, her alıcı ise aynı zamanda bir iletici.

Dijital telekomünikasyon dünyasına her an her yerden erişim imkân dahilindedir, aslında emek piyasasına katılmanın yegâne yolu olduğundan buna mecburuzdur da. Dünyanın her noktasına ulaşabiliriz, ama daha da önemlisi dünyanın her noktasından ulaşılabilir durumdayız. Bu şartlar altında, kelimenin dar hukuksal tanımı değil ama gerçek içeriği dikkate alınırsa, *mahremiyet* imkânının tümüyle ortadan kalktığı da görülür. Normalde bu sözcük kamunun bakışından sakınılmış bir mekânı, bir başka deyişle, bütünüyle özel eylemleri ve değiş tokuşları performe edebilme imkânını ima eder. Hukuksal kurallar yurttaşların mahremiyetini korumak üzere tasarlanırlar, ama mahremiyetin yalnızca izlenmeme hakkını değil, aynı zamanda izlenmeyi ya da sürekli olarak izlemek zorunda bırakıldıklarımızı izlemeyi reddetme hakkını da içerdiğini unuturlar. Görsel mekânımızın her bir santimetresine her saniye onlarca görsel ve işitsel mesajı boca eden reklamlar mahremiyeti sürekli olarak ihlal ederler. Kamusal alanlara (tren istasyonlarına, havaalanlarına, sokaklara ve meydanlara) müsrifçe saçılmış ekranlar kamusal mekânın işgal edilmesine katkıda bulunurlar.

Dikkatlerimiz her yerde kuşatılmış durumda.

Sessizliğin yerine sonu gelmez bir gürültü hali, Antonioni'nin kızıl çölü yerine bizi sürekli harekete çağıran teşviklerle dolup taşan bir bilişsel mekân: işte bizim zamanımızın yabancılaşması.

Yabancılaşma mefhumu farklı biçimlerde yapılandırılabilir. Endüstriyel dönemde yabancılaşma kendini şeyleşme olarak dışa vurur. Bu durumda yabancılaşmayı, Hegel'in hem bir sahiciliğin yiti-

mi hem de Özne'nin tüm bir varlığının yeniden tesisine varacak yadsımanın diyalektik şartı olarak "kendinde" mefhumu uyarınca anlamlandırabiliriz; zira Hegel için Mutlak Tin'in diyalektiğinin bütünüyle gerçekleşmesi anlamında "Varlık Özne'dir".

Hümanist sosyalizm geleneğinin sırtını yasladığı genç Marx'ın analizinde yabancılaşma kavramı, meta-merkezli fetişizmin ve işçilerle tüketicilerin tecrübe ettiği "şey olma" sürecinin eleştirisiyle bağlantılanır. Bu bağlamda yabancılaşmanın aşılması, metaların tahakkümünden özgürleşmiş, kendi çalışma süreçlerinin sahibi haline gelmiş yeni öznelerin yükselişi olarak anlaşılır.

Sanayi sonrası dönemde ise şeyleşmeden ziyade gerçeklikten çıkma (*de-realizzazione*) halinden bahsetmemiz gerekir. Bu durumda yabancılaşma kavramı üç şekilde anlaşılabilir: 1) spesifik bir psikopatolojik kategori olarak; 2) kendiliğin acılı biçimde bölünmesi olarak; 3) öteki ile, dolayısıyla da kendisi ile mutlu bir ilişki sürdürme kapasitesinden yoksun, sempati gösteremeyen bir mekanizmanın distonik hisleriyle, öteki'nin bedeninin erişilemez olması durumuyla bağlantılı bir ıstırap ve hüsran hissi olarak.

İçinde yaşadığımız zamanı en iyi tanımlayan yabancılaşmanın bu üçüncü anlamıdır. Ruhun boyun eğdirildiği, canlı, yaratıcı, dilsel, duygusal bedenselliğin değer üretimi marifetiyle kapsanıp içerildiği bir zamanda yaşıyoruz.

Yukarıdaki ilk iki anlam, şeyleşme etkisini gözlemleyebildiğimiz sanayi dönemine özgü sıkıntının fenomenolojisini tanımlar: "kendiliğin şeyleşmesi" etkisi. Sanayileşme ve tüketimcilik koşullarında bireyler bedenlerini kendilerine dışsal, yabancı bir şey olarak algılıyorlardı.

Gayrimaddi emeğin alanının tipik sıkıntısının fenomenolojisini tasvir eden üçüncü anlamda ise bir gerçeklikten çıkma haline tanık oluruz: şeye dokunmanın, bir beden sahibi olmanın, elle tutulur fiziksel bir varlık olarak ötekinin mevcudiyetinden keyif almanın toplumsal, dilsel, psişik, duygusal imkânsızlığı.

"Şeyleşme" sözcüğü, insanın zamanının "şey haline gelmesine", zihinsel işlevlerle çalışma işlevlerinin ayrılması sonucunda canlılığın kaybedilmesine, cansız bedenin bir şeye bağımlı olması olgusuna gönderme yapar. Gerçeklikten çıkma mefhumu ise canlı bedenin ötekinin canlı bedenine ulaşmaya çalışırken tecrübe ettiği güçlükle-

re, bilişsel işlevlerle maddi toplumsallık arasındaki patojen ayrıma atıfta bulunur.

Dilin çölünde

"Yabancılaşma" ve "iletişimsizlik" sözcükleri 1960'larda Avrupa'da mevcut olan eleştirel söylem içerisinde o kadar sık tekrarlandılar ki, tıpkı bugünün "küreselleşme" ve "sanallık" sözcükleri gibi dönemi özetler bir nitelik kazandılar. "Yabancılaşma" sözcüğünü de içine alan kavramsal alanın anti-hümanist felsefe akımlarınca altının oyulmasının ve herhangi bir eleştirel genelleştirmenin ötesine geçerek, bu kavramların anlamını ve tarihselliğini yeniden keşfetmeliyiz; ancak böylece bunların kültürel "konjonktürü" yorumlamamıza, bağlantı zamanlarının insana sunduğu yeni (gerçekten yeni mi peki?) koşulları anlamamıza nasıl yardımcı olduklarını anlayabiliriz.

Antonioni 1964 yapımı *Kızıl Çöl* filminde figüratif sanatın ve *yeni romanın* yarattığı enerjiden –arka plan renkleri, *pop art* mobilyalar, harabe halindeki endüstriyel dış mekânlar– yararlanarak insan ilişkilerinin sıcaklığının ve aracısızlığının yitip gittiği bir ortamda nasıl bir tecrübenin ortaya çıktığını temsil etmişti. Evlilik krizleri, kaçamaklar ve maceralar, her ilişkiye, hepsinden önce de insanın kendisiyle kurduğu ilişkiye sızan genel sıkıntı halini tasvir etmek için kullanılan basit hadiselerdir. İtalyan burjuvazisinin o yıllarda tecrübe ettiği tam da bu tür bir krizdir. Kolektif halden doğan sıcaklığın özel ilişkilerin soğukluğunun yerine geçtiği bir özgürleşme ânı olarak 1968 isyanına giden yolu açan da bu kriz olmuştur. Antonioni, yalnızca kültür ve politika alanıyla değil, her şeyden evvel duyarlılık ve duyguların niteliğiyle bağlantılı bir geçişi en iyi temsil eden yönetmendi. *Pop art* tecrübesiyle bağını koparmayan Antonioni tüm o renk ve biçimlerle nüansların yitip gitmesini, varoluşun farklı veçhelerinin sanayi döneminde birbirinin tekrarına dönüşmesini ifade edebilmiştir.

Her ne kadar tümüyle farklı niyetlere sahip olsa da Ingmar Bergman'ın 1966 tarihli *Persona*'sı da benzer bir yoldan gider. Bu son derece yavaş akan siyah beyaz filmde iletişimin azalması olgusu o yıllara hükmeden ambiyansın stilize şifresi haline gelir: Öğrenci isyanının getireceği sıcaklık ve erotizm dalgası tüm bir duygusal orta-

mı değiştirecektir. *Persona*'daki sessizlik ve söz yitimi hali yalnızca bireysel bir psikopatolojinin işaretleri olarak anlaşılmamalıdır; bunlar tarihsel ve toplumsal bağları olan bir iletişimsizlik durumunu temsil ederler. Bergson'un sessizliği, olayın vuku bulduğu o kuzey sahil kasabasının güneşli siteleri, yalnızlığa dönüşen bir boşluğun, bedenler arasındaki kapatılamaz mesafenin metaforudur.

O yılların sanatsal ortamında son derece önemli bir yer işgal eden bu iki filmin ürettiği eleştirel söylemin orta yerinde "yabancılaşma" kavramı vardır. Bu bağlamda yabancılaşma kişinin şeye boyun eğmesini ifade eder.

Sanayi çağının zirvesinde şeyler dünyası patlama halindeydi: Seri üretim sonsuz sayıda standart nesne üretirken, bir üretim tekniği olarak montaj hattı insan hareketlerini mekanik ritimlere tabi kılıyordu. Makine canlı bir nesne haline gelirken, beden herhangi bir bilinç biçiminden kopartılmış cansız bir nesne halini alıyordu. Kitlesel tüketim mevcut ürünlerle bağlantılı olarak davranışları seri hale getiriyordu.

Onlarca yıl süren bu seri şeyleşme durumu algımızı öylesine etkiledi ki bugün artık şeyin ötekiliğinin gündelik hayat tecrübelerini nereye kadar dönüştürdüğünü, bizleri ne dereceye kadar kendimizden –tabii "kendimiz" ifadesinin hâlâ bir anlamı olduğunu kabul edeceksek– yabancılaştırdığını fark edecek durumda değiliz.

Yılanın yumurtası

Ingmar Bergman 1977 tarihli *Yılanın Yumurtası* filminde 1920'ler Almanyası'nda nazizmin yükselişini sanki nazizm (psikolojik) bir toplumsal mekânın (fiziksel olarak) zehirlenmesiymiş, gündelik hayata ve ilişkiler dünyasına sızan bir şeymiş gibi anlatır. Yabancılaşma temasını sıklıkla psikolojik bir acı, acı dolu bir suskunluk ve iletişimsizlik hali olarak ele almış olan Bergman, burada nazizmin neden olduğu aşağılıklaşma durumuna materyalist, hatta neredeyse kimyasal bir açıklama getirir.

Filmde yabancılaşmanın insanın özüyle hiçbir ilgisi yoktur. Yabancılaşma, karakterlerin (Liv Ulmann ve David Carradine) küçük dünyalarında soludukları havaya sızan ve onu zehirleyen bir maddenin sonucudur.

Yılanın Yumurtası İsveçli yönetmenin en iyi filmleri arasında sayılmıyor, ama bana kalırsa yönetmenin kişisel evrimi ve geç moderu kültürel süreçler açısından bakılacak olursa en enteresan filmlerinden biri olduğuna şüphe yok. Film, yabancılaşmayı maddi, kimyasal, hatta nöro-kimyasal bir değişim şeklinde yeniden tanımlamamıza imkân verecek, psikolojik ve dilbilimsel bir süreç olarak anlaşılabilecek yepyeni bir tarihsellik tanımının önünü açar. Toplumsal patolojiler her şeyden önce birer iletişim bozukluğudurlar. İletişimsizlik mefhumu bir dizi karmaşık soruna işaret eder: değiş tokuşun ortadan kaybolması, duygulanımsal ilişkilerde huzursuzluk, insani etkileşim alanında gözlenen kirlilik.

Bergman bu filmiyle iletişimsizlik sorununu yeni baştan düşünür: Ulmann ve Carradine arasındaki ilişki sürekli olarak daha fazla zehirlenmektedir, çünkü zehirli bir madde köklerine, ciğerlerine ve nihayetinde beyinlerine nüfuz etmektedir. Böylece toplumsal beden nazizm tarafından kendi iradesinden yoksun, her an yönetilmeye hazır biçimsiz bir kütleye dönüştürülür. Filmdeki psikolojik boyun eğme metaforu nazizm örneğinin ötesinde de geçerliliğini korur. Aynı şey tüketimcilik, televizyon reklamları, dinsel köktencilikler, rekabetçi konformizm gibi diğer kolektif zihin zehirlenmesi durumları için de geçerlidir.

Yılanın Yumurtası'ndaki metafor, 1960'ların Hegelci Rönesans ortamında yabancılaşma mefhumu için üretilen özcü ve idealist tanımlardan uzak durmayı becerir. Metafor burada toplumsal ölçekte yayılan bir psikolojik patolojiye dair sezgi olarak anlaşılmalıdır. Yabancılaşma mefhumunun açıklayıcı nitelikleri onu Hegelci bağlamından çekip çıkardığımızda anlaşılabilir ancak. Böylece sözcüğü fenomenolojik ve psikopatolojik bir bağlamda tekrardan kullanabilir, işten kaynaklanan rahatsızlıkların dil ve duygular alanını, ilişkiler ve iletişim alanını içerme eğiliminde olduğu sanayi sonrası zamanlardaki mevcut durumu tarif edebiliriz.

Ruhun zehirlenmesi, bedenin cansızlaşması

Bergman 1977 tarihli filminde o gün için henüz gelmekte olan ama bugün artık yeni binyıla adım atmış bizler için cari hale gelmiş bir durumdan bahsediyordu. Zehir sinir gazı gibi evlerimizin içine ka-

dar girmiş, psikolojimizi, duyarlılıklarımızı ve dilimizi etkisi altına alıyor. Liberal ekonomi organizmalarımızda değişikliklere neden oluyor; bu değişiklikler nazizmin neden olduğundan bile derin değişiklikler, çünkü toplumun biyolojik ve bilişsel dokusunda, kimyasal bileşiminde etkinler.

Modern sanayiinin yarattığı insandışılaşmanın hikâyesini halen insan olma kapasitesine sahip bir insanlığın bakış açısından anlatan Charlie Chaplin de 25 Aralık 1977'de hayatını kaybetti. Artık insaniyete yer yoktur. O yılın sonbaharında *Cumartesi Gecesi Ateşi* vizyona girdi, briyantinli saçlarıyla cumartesi geceleri dans etmekten başka bir şey düşünmeyen, tüm bir hafta sömürülmüş olmasıyla hiç mi hiç ilgilenmeyen yepyeni bir işçi sınıfı sahneye çıkmıştı.

1977 yılı insanlığın tarihinde bir dönüm noktasıdır, post-insan bakış açısının şekillendiği yıldır. 1977 meşum sinyallerin dört bir yanı sardığı, sadece Japonya'da 784 gencin intihar ettiği yıldır. Peş peşe gelen ergen intiharları muazzam bir skandal yaratmıştı. 1980' lerde doğan kuşak, insan bedeniyle kurulan herhangi bir ilişki biçiminin medyalaşma karşısında gerilediği bir ortamda eğitilen ilk video-elektronik kuşak olma şerefine mazhar oldu. Sonraki yılların estetik ve kültürel tarzlarında bir arınma sürecinin var olduğuna tanık olduk. İlk video-elektronik kuşağını aynı anda hem bir nesne hem de özne haline getirecek uzun erimli kültürel sterilizasyon süreci böyle başladı. Kirlinin yerini temiz, kıllının yerini parlak aldı. AIDS salgını tehlikesi bedensellik alanını tümüyle yeni baştan göstergeleştirdi. Ten tene temas tehlike ve elektrik yüklüydü, o yüzden ya katı ve donmuş bir hal aldı ya da patolojik düzeyde hiper bir hale dönüştü. Yirminci yüzyılın son yirmi yılının bilişsel dönüşümü işte böyle hazırlandı. Organizma koda duyarlı, bağlantılara yatkın hale geldi.

Duyarlılık bu değişimi algıladı ve en açık göstergesi eroin bağımlılığı olan bir özyıkım hareketiyle yanıt verdi. Amerika'da *no wave*'de, Londra'da punk'ta, İtalya ve Almanya'da otonom örgütlerde ifade bulan varoluşsal ve sanatsal tecrübe, duyarlılık ve kolektif psikoloji alanında ortaya çıkan değişimlere, ruhun kirlenmesine ve bedenin cansızlaşmasına karşı bilincin son bir kez daha uyanmasını işaret ediyordu.

YABANCILAŞMA VE ARZU

Burada tartıştığımız ruh, biyolojik maddeyi canlı bir bedene dönüştüren enerjinin bir metaforudur. Bir anlamda ruhun, ötekiyle kurulan bağ, çekim, çatışma ve ilişki olduğunu söyleyebiliriz. Ruh, ötekiyle kurulan ilişkinin inşası, bir baştan çıkarma, boyun eğdirme, tahakküm ve başkaldırma oyunu olarak dildir.

Kapitalizmin tarihinde beden disiplin altına alınıp işbaşı ettirilmişken, ruh boşlanmış, ihmal edilmiştir. İşçilerin ruhlarıyla, düşünceleriyle, dilleri ve duygularıyla ne yapmak istedikleri endüstriyel dönemin kapitalistleri nezdinde hiçbir şey ifade etmiyordu. Beden günde sekiz (ya da dokuz, on, on iki) saat kendisine yabancı, düşmanca hareketleri tekrarlamaya zorlanırdı. Ruh isyan edene dek sessiz kalır, ardından beden daha fazla vermeye isyan eder, hizmeti sekteye uğratır, zinciri kırar ve üretim akışını bloke ederdi.

Ruhun bedene yabancılaşması idealist hümanizm tarafından en büyük ayıp sayılmıştı, ama ruh yine de bir güç biçimi olarak ortaya çıkabiliyordu. Yabancılaşma bir kez aktif yadırgamaya dönüştüğünde canlı beden sermayenin çıkarlarıyla arasına mesafe koyuyordu. İşte o zaman insanlar entelektüel ve psikolojik bütünlüklerini yeniden keşfediyor, ücret karşılığında emeklerini satmayı reddediyor, özgür, ahenkli ve erotik bir topluluğun temellerini atmaya başlıyorlardı.

Bedenin tahakküm karşısındaki boyun eğmişliği tersine çevrilebildi, çünkü ruh bedenden ayrı kalmıştı. Dil, ilişkiler, düşünceler, tüm bilişsel faaliyetler ve duygulammsal melekeler emek sürecinden uzak tutulmuşlar, o nedenle bedenler köleleştirilse de onlar özgür kalabilmişlerdi. Montaj hattında çalışan işçiler aynı hareketleri durmaksızın tekrarlamaya zorlansalar da, özgürce düşünen beyinleri vardı, yorgunluk ve üzüntüden yere düşmedikleri müddetçe düşünmeye devam ediyorlardı. Makinelerin gürültüsüne rağmen özerklik ve isyan sürecini tartışmak ve başlatmak imkân dahilindeydi. Ne var ki gösterge-kapitalizminde ruhun kendisi işbaşı ettirilmiştir. Yirminci yüzyılın son yirmi yılında tecrübe ettiğimiz sanayi sonrası dönüşümün esas noktası budur.

Bu dönüşüm yaşanırken felsefi düşünce sorunun terimlerini de-

ğiştirdi. 1970'lerden itibaren yabancılaşma sözcüğü felsefe lügatinden silindi, sözcüğün esas anlamını kazandığı tarihselci hümanist bağlam ortadan kalktı. Postyapısalcı teori ötekilik sorununu yeni parametreler içinde ele almaya başladı. "Arzu", "disiplin", "denetim", "biyopolitika" gibi kavramlar Hegelci ve Marksist analitik kavramların yerini aldı. İktidarın biçimlenişi, bağımsız toplumsal öznellik gibi sorunsallar yepyeni terimlerle ifade edilmeye başladı.

Yirminci yüzyılın sonlarında geliştirilen "arzulayan ve disipline edilmiş beden" kuramsallaştırmalarından başlayarak bu temaları aşağıda analiz edeceğim. Jean François Lyotard'a ek olarak esasen Michel Foucault, Gilles Deleuze ve Félix Guattari üzerinde duracağım.

Fakat bütün bu isimlerin yanında, bu değişen bağlam içinde şeylere dair çok farklı bir bakış açısı geliştirmiş ve "simülasyon", "içe patlama", "felaket" gibi kavramlar üzerinde durmuş olan bir ismi, arzu meselesiyle uğraşan felsefi pozisyonlarla açıktan polemiğe giren Jean Baudrillard'ı ele alacağım. O yıllarda bu tartışma felsefe dünyasında marjinal bir konumda kalmıştı, ama bugün görüyoruz ki tartışmanın çekirdeğinde yer alan kuramsal ve siyasal mülahazalar halen şaşırtıcı derecede güncel.

Arzu bir yanılsamadır

Budizm arzuya bir değer atfetmez, çünkü arzu *maya*'nın, yani dünyanın biçiminde akıp giden yanılsamanın kaynağıdır. Stoacılar da felsefenin esas amacının duygu ve arzu akışına olan bağımlılığımızdan kurtulmak olduğunu anlamışlardı.

Tutkunun tahakkümüne olan bağımlılığı askıya alarak *maya*'nın akışından kendini çekip çıkarabilmek hiç şüphesiz saygı duyulası bir erdemdir. Arzunun akıp gitmesi bir yanılsama kaynağıdır, bilginin nihai amacı bu tür akışların kesintiye uğratılmasıdır. Fakat yine de bu yanılsamanın tarih, şehir, âşık olmak, varoluş anlamına geldiğinin farkına varmalıyız. En başından beri bu oyunu oynuyoruz. *Maya*'nın akışından kaçınmaya çalışırken aynı zamanda onu anlamaya, erdeme giden yolda onu anlamlandırmaya çalışırız.

Ancak dünyevi tecrübenin, asıl kaynağı zihin olan psişik bir akıştan yayıldığını kabul etmek tek başına yeterli değildir; tıpkı top-

lumsal gerçekliğin, sayısız zihinsel eğilimin psikodinamik bir kesişimi olduğunu anlamanın yeterli olmayacağı gibi. Bu hakikate bir kere vakıf olduğumuzda yanılsamanın sonuçlarıyla, yani gerçeklikle hesaplaşmamız gerekir.

Deleuze ve Guattari'nin kuramlarının yalınkat okumaları genellikle arzu mefhumunu yanlış anlamışlardır. Deleuzecü dilde ve bu dilin "arzulayan hareket" olarak tanımlayabileceğimiz yorumunda arzu sıklıkla öznel, kendiliğinden olumlu bir şeymiş gibi algılanır.

Bu noktada her iki filozofun eserlerinde de müphemlikler olduğunu kabul etmem gerekir. Aynı şekilde kabul etmeliyim ki Deleuze ve Guattari'nin kuramlarından yaptığım "politik tercümelerde" ben de zaman zaman arzuyu tahakküme karşı koyan olumlu bir güç olarak tanımladım. Bu tür bir basitleştirmenin düzeltilmesinde fayda var.

Arzu bir güç değil, bir alandır (*campo*). Yoğun mücadelelerin verildiği bir alandır bu; daha iyi bir ifadeyle, arzu farklı ve çatışan güçlerin iç içe geçtiği bir ağdır. Arzu iyi çocuk ya da tarihin olumlu gücü değildir. Arzu, imgesel akışların, ideolojilerin ve ekonomik çıkarların durmaksızın birbiriyle çarpıştığı psikolojik alandır. Arzunun Nazi biçiminden bahsetmek de gayet mümkündür.

Arzu alanı tarihin merkezinde yer alır, çünkü kolektif zihnin ve dolayısıyla toplumsal ilerlemenin ana akslarının biçimlenmesi için elzem olan güçler bu alanda yan yana gelirler ve birbirleriyle çatışırlar.

Tarihi arzu yargılar, peki ama arzuyu kim yargılayacak?

"Hayal üretmekte" uzmanlaşmış şirketlerin (Walt Disney, Murdoch, Mediaset, Microsoft, Glaxo) arzu alanını denetimlerine almalarıyla birlikte, şiddet ve cehalet iplerinden kurtuldu ve tekno-kölelik ile kitle konformizminin gayrimaddi siperlerini kazmaya koyuldu. Arzu alanı bu güçler tarafından sömürgeleştirildi. Medya aktivizmi gibi yeni kültürel hareketlerin arzu alanının kurulması için etkin bir eyleme ihtiyaç olduğunu vurgulamalarının arkasındaki neden budur.

Limit, ötekilik, yeniden bileşim

Ötekini bir sınır olarak tasavvur edebiliriz ya da ötekini merhamet/tutku (*com/passione*) terimleri üzerinden düşünebiliriz.

Anti-Oedipus'un hatırlattığı gibi: *Je est un autre*, yani "Ben bir ötekiyim." Bu cümlenin ardında ötekilik sorunsalının yalnızca toplumsal terimlerle, yani bireyin çevresindeki diğer bireylerle ilişkisi üzerinden anlaşılamayacağı saptaması bulunur. Ötekilik, öznelliğin varoluşunu yerinden eden ve dönüştüren fantazmatik, muhayyel bir akıştır. Ötekilik, üretken Bilinçdışıdır. Bilinçdışının ürettiği ise dünyayla karmaşık bir ilişki kuran tekil varoluştur.

Ancak limit sorunsalı Deleuze ve Guattari'nin metinlerinde var olmaya devam eder.

Hegelci dilde limit "yabancılaşma" şeklinde anlaşılır: Öteki, benliğin limiti, onun azalması, yoksunlaşmasıdır. Diyalektik bir bağlamda yabancılaşma öznenin ötekiyle kurduğu ilişkide sınırlanmasıdır ya da ötekinin bir sınırlama olarak algılanmasıdır. Hegelci diyalektik, tarihsel sürece limiti aşma, ötekiliğin tümden ortadan kalktığı bir bütünleşmeyi gerçekleştirme görevini ve imkânını atfeder. Ancak bizim için limit kudretin (*potenza*) sınırlandırılması anlamına gelmez. Öteki ile kurulan ilişki hem psikolojik hem de toplumsal dinamiklerin kurucusudur. Bu ilişki, tarih boyunca değişen sebeplerden ötürü istikrarsız biçimler üstünden yapılandırılır. Anlaşılması ve çözümlenmesi gereken, modernitenin ötesine geçtiğimizde bu ilişkinin nasıl değişmiş olduğudur.

İşçici (Bileşimci) diyalektik eleştirisinin, yabancılaşma mefhumunun yerine müspet bir yadırgama fikrini koyduğunu daha önce görmüştük. İşçici ve Bileşimci teoriler bağlamında ötekilik hem bir limit hem de benliğin gücünün genişlemesinin bir koşulu olarak anlaşılır. Limit kudretin bir koşuludur: Yeniden bileşim (*ricomposizione*) sürecinin anlamı budur. Toplumsal yeniden bileşim, ötekiyle kurulan ilişkinin dilsel, duygulanımsal ve siyasal anlamda işlendiği, ardından bilinçli bir kolektife, özerk bir toplama, isyanın kurucusu füzyon halindeki bir gruba dönüştürüldüğü bir süreçtir. Ötekinin var olan organizmanın sınırını oluşturduğu gerçeğinden hareket eden İtalyan Bileşimci İşçiciliği, bu sınırlılığın bir kaybı, yoksunlaşmayı içermediğini iddia etmiştir: Aksine sınırlılık çatışma üzerine temellenen kolektif bir tecrübe imkânını açığa çıkarır. (Herhangi bir tarihsel senteze indirgenemeyecek olan) limit tüketilemez: Bunun bir diğer anlamı, aynı anda hem bir limit hem de uzantı olan ötekinin mevcudiyetinden duyulan keyfin tüketilemeyeceğidir.

Böylece diyalektik materyalizm ve tarihselcilik bir kenara bırakıldığında, toplumsal dönüşüm biliminin sosyolojinin mekaniğindense gazların kimyasına daha yakın olduğu netleşmeye başlar. Tek anlamlı istençlerin taşıyıcısı kompakt güçlerden, birleşik öznelerden bahsedilemez artık. Hatta istenç diye bir şey de yoktur: Yalnızca tahayyül akışlarından, kolektif zihnin depresyonlarından, ani parıldamalardan bahsedilebilir.

Bu akışları birbirine bağlayacak soyut aygıtlardan bahsedilebilir: akışları ve olayları kesen, karıştıran ve birleştiren valfler, musluklar ve mikserler.

Öteki öznelerin karşısına dikilen bir özne yoktur; muhayyilenin, teknolojinin ve arzunun çaprazlamasına akışları vardır: Bunlar kolektif bir mutluluk ya da depresyon, servet ya da sefalet üretebilirler.

Öte yandan tarihsel süreç de homojen öznelliklerin birbirinin karşısına dikildikleri ya da apaçık projelerin birbiriyle çatıştığı homojen bir süreç değildir. Tarih farklı katmanların –teknolojik otomasyonun, panik psikozun, uluslararası finansal devrelerin ya da rekabetçi saplantıların– faal olduğu heterojen bir oluştur. Bu heterojen katmanlar ne bir toplam oluştururlar ne de birbirleriyle karşı karşıya gelirler; bunlar, Guattari'nin "mekanik düzenlemeler" (*agencements*) dediği bitiştirici ilişkiler kurarlar.

Batı düşüncesinin bilinen tarihinin başlarında Demokritos "bileşimci" diyebileceğimiz türden bir felsefi bakış açısı geliştirdi. Bu bakış açısına göre nesne, varlık ya da kişi yoktu; yalnızca insan gözünün istikrarlı olarak algıladığı ama aslında geçici, yıpranmış ve tanımlamaz olan toplamlardan, geçici atomik bileşimlerden, figürlerden bahsedilebilirdi.

> Onun [Demokritos'un] gözünde varlıklar, çok küçük olduklarından görünmez olan kütlelerin sonsuz çoğulluğudur. Bunlar bir boşlukta hareket ederler. Birbirleriyle temas ettiklerinde bir birlik oluşturmazlar, ama bu buluşmalar, yan yana gelmeler marifetiyle bir kuşak ortaya çıkarırlar, ayrıldıklarında ise bozulma ortaya çıkar.[1]

Bir yanda modern kimyanın tarihi diğer yanda güncel bilişsel teoriler bu hipotezi tasdik etmektedir.

1. L. Robin, *Storia del pensiero greco*, Torino: Einaudi, 1951, s. 147.

Nesnenin şekli, göz ve beyin tarafından yansıtılan şekildir.

Bir kişinin varlığı, insanların içerisinde kendilerini tanımladıkları ilişkisel bir oluşun –bir an ya da tüm bir ömür için– geçici sabitlenmesidir.

Batı düşüncesi tarihinin sonlarına doğru Deleuze ve Guattari bizim "Moleküler Yaratıcılık" demeyi tercih ettiğimiz yeni bir felsefenin yolunu açtı. Onların felsefe dünyasında organları olmayan beden imgesi önemli bir rol oynar.

Bu organsız beden kavramını bir de Bileşimci bakış açısından ele alalım.

Organsız beden her şeyle herkes arasındaki karşılıklı geçiş sürecidir, kompozit bir bedenden bir diğerine sonsuz moleküler akıştır.

Bir maymun, arı, kaya ya da bulut olarak var olmaya devam eden bir orkidedir.

O bir tek "oluş" değil, çoğul "oluşlardır", der Félix Guattari.

Organsız beden "oluşlar" içerisinde zamansal hale gelen zamansız bir maddedir; bir sözcelemeye, kolektif bir maksatlılığa, bir harekete, paradigmaya ya da dünyaya biçim vermek için kaostan çıkan bu beden, kaosmotik yaratımın bir sonucu olarak geçici bir süre için tekilleşir.

Guattari'nin "kaosmoz" kavramı, bu yüzeye çıkma durumunu kaos içerisinde anlamın bitiştirilmesi (*concatenazione*) olarak tarif eder.

> Ben bir ötekidir, ötekilerin çoğulluğudur; bu çoğulluk, bireyleşmiş kimliklerin ve örgütlü bedenin üzerine her yönden taşan sözcelemelerin kısmi bileşenlerinin kesişim noktasında cisimleşir. Kaosmozun imleci her daim bu farklı sözceleme çekirdekleri arasında salınır – onları bütünleştirmek ya da aşkın bir kendilik içerisinde sentezlemek için değil, her şeye rağmen onlardan bir dünya kurmak için.[2]

Gezegende gerçekleşen olaylar akıl almaz fırtına bulutları gibi görünürler. Geç modernitenin tarihi evrimsel hatları öngörülemez bir kargaşa gibi görünür. Peki ama kaos nedir? Kaos, dünyanın insanların elindeki sınırlı kategorilerle kavranamayacak kadar karmaşık biçimine denir.

Son derece karmaşık fenomenleri ve hatta daha da karmaşık ka-

2. F. Guattari, *Chaosmose*, Paris, 1992, s. 117.

tegorileri anlayabilmek için arızi görünen süreçleri yorumlayabilecek daha sofistike alıcılara ihtiyaç vardır. Daha üstün bir algoritma şart olmuştur artık. Deleuze ve Guattari buna kaosmotik kavram diyeceklerdir, çünkü kaosmoz bir kavramsal, formel, paradigmatik düzenin kaos gibi görünen şeyin yüzeyine çıkması sürecine gönderme yapar.

> Kavram, birbirinden ayrılmaz değişimlerin içkinlik düzleminde üretilen ya da inşa edilen setidir, çünkü bu düzlem kaotik değişkenliği baştan sona yarar ve kavrama tutarlılığım (gerçekliğini) verir. O yüzden kavram eşi olmayan bir kaos durumudur; tutarlı kılınmış, Düşünce'ye, zihinsel kaosmoza dönüşmüş olan kaosu akla getirir.[3]

İtalyan Otonomcu teorisiyle (Bileşimci İşçicilik) Fransız arzu teorisi (Moleküler Yaratıcılık) arasındaki karşılaşma bir tesadüften ibaret değildi, aralarında politik ve biyografik değiş tokuşlar söz konusuydu. Bir noktada, toplumsal mücadelenin belirli bir aşamasında otonomcu hareket, toplumsal muhayyilenin biçimlenme sürecini çözümleyebilmek için şizoanalitik kategorileri kullanmak durumunda kaldı.

Psikanaliz pratiğini sürdüren Guattari de *Psychanalise et transversalité* adlı kitabında açıkladığı psiko-yaratılış sürecini analiz edebilmek için toplumsal-eleştirel kategorileri kullanmak zorunda kaldı.

Otonom teori ile şizoanalizi birleştiren, kullandıkları bileşimci yöntemdir. Her ikisi de kurulu bir öznelliğin önceliğini reddeder; öznellik denen değişken, geçici, tekil büyüklüklerin biçimlenme süreçlerine moleküler boyutlarına varana kadar bakar. Öznellik kendi üretim sürecinin öncesinde var değildir. Toplumsal yeniden bileşim sürecini açıklayabilmek için arzu, mekanik bilinçdışı ve şizoanaliz kavramlarına başvurmamız gerekir.

O halde tarihin belli bir ânında aynı türküyü söylemeye başlayan işçileri nasıl açıklamak gerekir? Bu durum, fırtınaların okyanuslar üzerinde oluşması gibi karmaşık bir fenomenin görsel tezahürüydü. Batı uygarlığının 1960'larda yaşadığı kas gevşemesini anlamak için onu mümkün kılan şeyin –maddeler, halsizlik, beklentiler, duyular–

3. G. Deleuze ve F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 1991, Paris, s. 195-6 [Türkçesi: *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: YKY, 2006].

ne olduğunu anlamamız gerekir. Toplumsal kalkışma, gündelik hayat tecrübemizi yapılandıran psikolojik, imgesel ve maddi akışların içine girdiği son derece karmaşık mimarinin tezahürüdür.

Depresyon ve kaosmoz

Aynı zamanda, nasıl oldu da tarihin belirli bir noktasında keder baskın duruma geldi, mutluluğun kırılgan kolektif mimarisi çöktü, açıklamamız gerekir.

> Yüzyıl sonunun üstünü kaplayan sisin ve pis havanın arasından öznellik sorunsalı temel motif olarak geri dönüyor. Öznellik, hava ya da sudan daha doğal verili bir durum değildir artık. Öznelliği nasıl üretir, ele geçirir, zenginleştirir ve onu mutant değerin evrenlerine uyumlu hale getirebilecek şekilde sürekli olarak yeniden icat ederiz? Öznelliğin özgürleşmesi, yeniden tekilleşmesi için neler yapmalıyız?

1992 yılında bir ağustos gecesi ölümünden hemen önce yayımlanan son kitabının son sayfasında bu soruyu sorar Félix Guattari.

Ortağı ve arkadaşı Gilles Deleuze ile birlikte yazdığı 1991 tarihli bir önceki kitabının başlığı *Felsefe Nedir?*'di (*Qu'est-ce que la philosophie?*).

Bu iki kitabın ortak noktası çoktur, ama en önemli iki tema kaos ve yaşlılıktır. Bu iki temanın birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu birazdan göreceğiz. *Felsefe Nedir?*'in giriş bölümünde şöyle yazar:

> Bizi kaostan sakınacak biraz olsun düzene ihtiyacımız var. Kendisinden kaçan bir düşünceden, uçup giden, daha biçimlenmeden ortadan kaybolan, halihazırda nisyan tarafından kemirilmiş fikirlerden daha fazla gerginlik veren bir şey yoktur.

Sonraki paragraflarda ise "kaos nedir?" sorusu şöyle yanıtlanır:

> Doğa ve düşünce olmaksızın, katettikleri renksiz ve suskun hiçliğin hareketsizliğiyle harmanlanan sonsuz hızlardır.

Dünya zihnimiz onun biçimlerini ve anlamını kavrayamayacak kadar hızlı dönmeye başladığında kaos var demektir. Akışlar duygusal olarak bunları işleme kapasitemiz için fazlasıyla yoğun olduğunda kaos vardır. Bu hızın altında ezilen zihin paniğe kapılır; psişik enerjilerin kontrolsüzce altüst edilmesi depresif bir atalete sebebiyet verir.

Bir uçurumun kenarında durmuş aşağıya bakarken yazılmış hissini veren bu fantastik kitabın giriş bölümünde Deleuze ve Guattari yaşlılık zamanını düşünmenin sırasının geldiğini yazarlar. Yaşlılık, akışların sonsuz hızını gereken yavaşlıkla işleyecek kapasitede kaosmotik bir erdeme kapı aralar.

Kaos, herhangi bir tutarlılığı kaotize eder ve sonsuza dek parçalara ayırır: Felsefenin sorusu düşünme ediminin içerisinden zuhur ettiği sonsuzluğu kaybetmeden tutarlılık düzeyleri inşa etmektir. Burada bahsettiğimiz kaos aynı anda hem zihinsel hem de fiziksel bir varoluşa sahiptir.

> Nesnel bağlantısızlıkların ve çözülmelerin yanı sıra yoğun bir yıpranmışlık da bugün artık dağınıklaşmış olan duyarlılıklara neden olur, kısıtlayamayacağı unsurların ve titreşimlerin kaçıp gitmesine izin verir. Yaşlılık tam da bu yıpranmışlık halidir: O halde ya bileşim düzleminin dışında zihinsel bir kaosa düşülecek ya da hazır basmakalıp kanaatlere geri dönülecek.[4]

Kaos, elimizdeki yorumlama şemalarıyla deşifre edebilmek için fazlasıyla karmaşık bir çevredir. Dolaşan akışların zihnimizin işleyemeyeceği kadar hızlı olduğu bir çevredir bu. Öznellik ya da özneleşme süreci kendisini sürekli olarak kaosla kıyaslar. Öznellik, kendisini tam da –bilinçli organizmanın *kozmos*'un ve değişken, tekil, geçici bir düzenin yaratılması için gereken koşulu türettiği– sonsuz hızla kurulan bu sürekli ilişkide kurar. Fakat öznellik düzenden yana taraf olmaz, bu onu paralize eder. Kaos bir düşman olduğu kadar bir müttefiktir de. "Sanki düşmanla işbirliği yapmadan kaosa karşı mücadele edilemez gibi."[5]

Paniğin dağıtıcı etkisine kapılmaksızın akışların sonsuz hızını işlemek nasıl mümkün olur? Kavramlar, sanatsal biçimler ve dostluk hızın dönüştürücüsüdür; sonsuz derecede hızlı olanı onun sonsuz anlamını kaybetmeden, kanaatin, iletişimin ve gereksizliğin alelade yerlerini akla getirmek zorunda kalmadan yavaşça işlememize imkân verir bunlar.

Özneleşme süreci kaosmozu mümkün kılan basit semiyotik, sanatsal, duygusal ve siyasal bitişimler yaratır. Sanat, örneğin, gerçek-

4. G. Deleuze ve F. Guattari, *a.g.y.*, s. 201. 5. *A.g.y.*, s. 191.

lik akışlarının sonsuz hızını duyarlılığın aheste ritmine tercüme etme kapasitesine sahip semiyotik aygıtlar yaratır. Deleuze ve Guattari bu hissi tercümanlara kaoidler (*chaoids*, *caoidi*) adını verir.

Sanat kaos değil, bizlere görüyü ve duyumu veren kaos bileşimidir; böylece sanat, Joyce'un dediği gibi, bir kaosmoz, öngörülemeyen ya da önceden tasavvur edilemeyen bileşik bir kaos yaratır. Sanat kaotik değişkenliği *kaoid* çeşitliliğe dönüştürür... Sanat kaosla mücadele eder ama bu mücadeleyi kaosu duyumsal kılmak için verir.[6]

Özne haline gelme süreci doğal bir süreç değildir; sürekli değişen toplumsal ve iktisadi koşullarda gerçekleşir.

Dünyanın dermansızlaşması

Bu son iki kitap 1990'lı yılların başlarında yayımlandı. Yirminci yüzyıl modernliğinin ötesine geçilen, mutlu toplulukların çözüldüğü zamanları temsil eden yıllardı bunlar. Aynı yıllarda tüm dayanışma ağlarının çözüldüğü, işçi sınıfı topluluğunun teknik inovasyonlar sonucu ortadan kaldırıldığı, emeğin güvencesizleştiği, kolektif zekânın müphem, anlaşılması güç niteliklere sahip bir boyun eğme sürecinden geçtiği yeni bir üretim sisteminin biçimlenmesine tanık olduk.

Bu yıllarda Guattari bir kez daha özne olma sorusunu ortaya attı. Modernite kaoidler inşa etmişti: karmaşıklığın siyasal indirgeyicileri, duyarlılığın semiyotik tercümanları, kavramsal dönüştürücüler. Bu iki arkadaş yaşlılık yıllarında modern kaoidlerin çözüldüğünü, kaosun tekrardan su yüzüne çıktığını keşfetti. Kendi yaşlılıklarıyla dünyanın yaşlanması birbiriyle bağlantılı mıydı acaba?

Demografi bu durumu teyit ediyor: Yaşlılık gezegenimizin kaderi. Demografik eğri yavaşlamış durumda. Bundan elli yıl önce nüfus bilimciler dünya nüfusunun 12 milyar olacağını öngörmüşlerdi; bugün ise artık dokuz milyarı geçmeyeceğimiz kesinleşmiş durumda. İslam dünyası hariç tüm kültürel alanlarda doğum oranları azalıyor.

Yaşlı dünyaya ayak uyduran bu iki haritacının anlamın yitip gitmesiyle karşı karşıya olduklarını görebiliriz.

1989'u takip eden yıllar dramatik, acı dolu, karanlık değişimle-

6. *A.g.y.*, s. 192.

rin zamanıydı. Ufukta Yugoslavya'daki katliamlar vardı, Sovyetler Birliği'nin dağılması Putin'in şahsında cisimleşen milliyetçiliğin yeniden ortaya çıkacağının habercisiydi. İslamcı fanatizm dünyanın dışlanmışlarının önemli bir kısmı için yegâne politik kimlik olarak ortaya çıkmaya başlamıştı. ABD Başkanı Bush'un Amerikan vatandaşlarının hayat tarzlarının asla müzakere konusu edilemeyeceğini buyurduğu Rio de Janeiro Zirvesi'nden sonra ekolojik felaket ortak bir kaygıya dönüştü.

Bu yıllar zarfında Félix Guattari giderek biriken barbarlık sinyallerini, faşizmin bir kez daha ortaya çıkışını, kapitalizmin zaferinin beraberinde getirdiği şiddeti kayıt altına aldı.

Kavramsal yaratımın izleği değişiyordu, yeni yönelimlerle birlikte parçalanmış sonra yeniden bir araya getirilmişti; ufuk çizgisi, anlamlar ve biçimler sürekli olarak kayboluyordu.

Depresyon. Guattari'nin metinlerinde bu sözcüğe rastlamayız. Sözcük, sanki onun çalışmalarına, hayatına ve varoluşuna ruh katan yaratıcı enerjilerle asla uyuşmayacak bir konuymuşçasına kenarda bırakılır. Son müşterek kitaplarının bitiş bölümüne dikkatlice bakarsak Gilles ve Félix'in aslında depresyonu, kafa karışıklığını ve karanlık ufukları çözümlediklerini görürüz: Kaos belirmektedir.

Nakarat estetiği

Kaosmoz, Guattari'nin geliştirmek üzere bizlere bıraktığı, kendine has bir kozmosun yaratılmasına dair –yani kendisini depresyonun, depresyonun karanlık (ama aynı zamanda aydınlatıcı) tecrübesinin ötesinde sonsuz biçimde yeniden kuran arzulayan enerji üzerine– bir düşünümün başlangıcıdır.

Depresyonda bir hakikat vardır. Ve aslında, yukarıda da gördüğümüz gibi, "sanki düşmanla işbirliği yapmadan kaosa karşı mücadele edilemez gibi"dir. Depresyon, anlamın yokluğunda temsil olunan uçurumun vizyonudur. Poetik ve kavramsal yaratıcılık, tıpkı politik yaratıcılık gibi, kaosmotik yaratımın, anlamın yokluğu üzerine köprüler inşa etmenin yoludur. Dostluk köprülerin varlığını mümkün kılar: dostluk, aşk, paylaşma ve isyan. Kaosmoz, kaosun tekilleşmesini, yani şeylerin bitimsiz ve sonsuz hızdaki akışı üzerinde yükselen belli bir köprünün yalıtılmasını mümkün kılabilecek

kozmik ve yaratıcı köprüler, pratikler (estetik, felsefe, şizoanaliz, siyaset) marifetiyle kaosu baştan sona katetmeye çalışan bir kitaptır.

> Sonsuz hızlar sonlu hızlarla, sanal olanın mümkün olana, geri çevrilebilir olanın geri çevrilemez olana, tehir edilmiş olanın farka dönüştürülmesiyle yüklüdür.[7]

Felsefe kavram yaratmaktır ve kavramlar tekil bir kozmosu, projektif özneleşmenin kipini yalıtma kapasitesine sahip kaoidlerdir. Sanatsa iletişimin, vizyonun ve projeksiyonun mekânında somut bir varlığı olan biçimlerin, jestlerin ve çevrelerin işlenmesi yoluyla kaosun tekil bileşimidir.

"Estetik paradigma" ifadesiyle Guattari duyarlılığın, üretim ve iletişim ilişkilerinin maddi niteliklerini yitirdiği ve hissi projeksiyonların mekânında yollarına devam ettikleri güncel zamanlarda elde ettiği ayrıcalıklı konuma atıfta bulunur. Estetik, organizmayla çevresinin ahenkli hale getirildiği disiplindir. *Enfosferden* gelen uyaranların ivmelenmesi, semiyotik enflasyon, dikkat ve bilincin mekânının bir doyuma ulaşmış olması bu uyumlulaşma sürecini kesintiye uğratır. Sanat bu rahatsızlık halini kayıt altına alıp işaret ettiği gibi, yeni olası oluş kiplerini arar; estetik hem *psikosferdeki* kirlenmenin teşhisi hem de organizmayla dünyası arasındaki ilişkinin sağaltılmasıdır.

Guattari estetikle psikoterapik boyutlar arasında ayrıcalıklı bir bağ kurar. Kaotik hız ile yaşanmış zamanın tekilliği arasındaki bağ sorunu belirleyici hale gelir. Zihin, zamansal akışları kavrayabilmek için kendi zamansallıklarını inşa etmek ihtiyacındadır: Bu tekil zamansallıklar yönelimi mümkün kılan nakaratlardır. Nakarat mefhumu bizi tam da şizoanalitik görüşün çekirdeğine götürür: Nakarat, kozmosun yaratılmasının mümkün hale geldiği tekil zamansallıktır, benliğin bireyselleştiği niştir.

Felsefe, sanat ve şizoanaliz tekil kaosmotik yaratım pratikleridir, bunlar bir varoluşun haritasını kuran nakaratlar gibi konfigürasyonların sonsuz akıştan zuhur etmesine imkân verirler. Ancak bu nakaratlar katılaşabilir ve semiyotik, ayinsel, seksüel, etnik ve politik tutkulara dönüşebilir.

7. *A.g.y.*, s. 156.

Nakarat bir yandan özneyi *enfosferin* kaosundan, fırtına rüzgârları gibi onu uzaklara savuran semiyotik akışlardan korur. Nakaratların koruduğu insanın kendi ilerleyişini, kendi semiyotik tutarlılık, duygu ve paylaşma alanını inşa etmesi bu şekilde mümkün olur. Öte yandan, nakarat bir kafese dönüşebilir, zorunlu olarak tekrarlı bir karaktere sahip referansları ve varoluşsal patikaları yorumlamakta katı bir sistem haline gelebilir.

Şizoanaliz tam da nakaratın nörotik katılaşma noktalarına müdahale eder. Analiz artık semptomların yorumlanması, nörotik sabitlenmenin öncesinden var olan gizli, örtülü bir anlamın aranması biçiminde anlaşılmaz. Analiz, bir çatallanma, yoldan sapma, obsesif tekrarın kapalı devresinde bir kırılma ortaya çıkarma kapasitesine sahip, yeni bir olasılıklar ufku yaratabilecek dikkat merkezlerinin yaratılmasıdır.

Kaosmoz belirli bir tarihsel boyutta, 1990'ların başında yayılmaya başlamış ve bugün aradan on beş yıl geçtikten sonra atmosferin, enfosferin ve psikosferin her bir köşesine nüfus etmiş gibi görünen sisin ve pis havanın zamanında konumlanmıştır.

Nefes almak zor, neredeyse imkânsız bir hal aldı, hep beraber boğuluyoruz. Her gün boğuluyoruz ve boğulmanın semptomları gündelik hayat patikalarının ve küresel siyasetin otoyolunun dört bir yanma saçılmış durumda.

Hayatta kalma şansımız çok az, bunu biliyoruz. Güvenebileceğimiz haritalar, ulaşacağımız yerler yok artık. Kapitalizm gösterge-kapitalizmine evrildiğinden beri sadece farklı hayat biçimlerinin değil, aynı zamanda düşüncenin, hayal gücünün ve umudun yerine de değişim değeri makinesini koydu. Kapitalizmin alternatifi yok.

Biz de Deleuze ve Guattari'nin *Felsefe Nedir?*'in giriş bölümünde yaptıkları gibi söylemimizin merkezine yaşlılığı mı yerleştirmeliyiz? Yaşlılık artık yaşlı insanların topluluk nezdinde değerli bir bilgi kaynağı addedildiği geçmiş zamanlardaki gibi marjinal ve az rastlanan bir fenomen değil. Yaşlılık, gelecek karanlık ve korkutucu bir boyut haline geldiğinden beri, zarlarını geleceğe oynayacak cesareti kalmamış bir insanlığın çoğunluğu için genel durum haline geldi.

Bugün yaşlılık çoğunluğun ortalama toplumsal durumu haline geliyor; insan ırkını etkisi altına alan enerji kaybı metaforunu bundan daha iyi ifade eden bir durum yoktur herhalde. Dünya duygula-

rın aheste zamanı uyarınca işlenmek için ziyadesiyle hızlı bir hale geldikçe ve entropi beyin hücrelerini tahakküm altına aldıkça libidinal enerjiler de azalıyor. Libidinal enerjinin düşmesi ve entropi aslında anlamı aynı olan iki farklı süreçtir. Sosyal beyin, tıpkı Jonathan Franzen'in *The Corrections* kitabında olduğu gibi çözülüyor. Alzheimer, şeylerin anlamını hatırlamanın güçleştiği, yeni video-elektronik kuşaklarının depresyon spiraline düşmeden önce panik girdaplarına kapıldığı bir geleceğin metaforu haline geliyor. Duyarlılık sorunuyla siyaset sorunu aynı şey haline geliyor, yeni bir etik perspektifin ortaya konması bile bu soruyu ortadan kaldırmaz. Yeni milenyumun başında modernitenin sonu kendisini hümanist mirasımızın sonu olarak gösteriyor. Hiper-kapitalizm kendisini Batı mirasından ve onun "değerlerinden" özgürleştiriyor, ne var ki fecaat kabilinden bir durumun üzeri örtülüyor: Hümanizm ve Aydınlanma mirası olmaksızın kapitalizm saf, sonsuz ve gayriinsani bir şiddet rejimidir.

Zihin iktisadi ve varoluşsal eğretilik koşullarında işbaşı edilmiş durumda. Yaşanan zaman hem bilincin hem de tecrübenin fraktal yayılımı yoluyla işe tabi kılınıyor, yaşanan zamanın tutarlılığı fragmanlara indirgeniyor. Psikosfer bir kâbus sahnesine dönüşmüş durumda, insanlar arasındaki ilişki hümanist yüzeyinden mahrum bırakılmış vaziyette. Ötekinin bedeni artık empatik bir algının menzilinde değil: Kölelik, işkence ve soykırım, ötekiliği sempati-dışı koşullarda işlemenin normal prosedürleri haline geliyor. Ait olmanın şiddet yüklü mantığı modern akılcılığın evrenselliğini yerinden ediyor. Devasa enfosfer mikserinde çözülen beyinler için Tanrı kurtuluşa giden doğal yol gibi görünüyor. Dinsel köktencilik ve saflık kültü, cahillik ve depresyonla birlikte etnik kimlikçiliğin ve milliyetçiliğin altındaki ateşi harlıyor.

Dünya farklı biçimlerde "İslamlaşıyor"; boyun eğme bireyler ve gruplar arasındaki ilişkinin hâkim biçimi haline geliyor. Kolektif boyut arzudan gelen herhangi bir enerjiden mahrum kalmış, bir korku ve zorunluluk iskeletine dönüşmüşken, bir gruba bağlı kalma durumu zorunlu hale geliyor. Arzudan ve özerklikten yoksun kalmış ruhlar için son kaçış noktası ise konformizm.

Etik ve duyarlılık

Bu dar geçitte etik bilinç mefhumunun kendisini yeniden düşünmek gerekiyor. Etik bilinç, modern dönemde yapıldığı gibi, Akıl ve İstenç ikiliği üzerine inşa edilemez. Akılcılığın kökleri bir daha geri dönmemecesine tarihten silinmiştir; yeniden tasavvur etmek durumunda olduğumuz gezegen ölçeğindeki hümanizmin ana doğrultusu akılcılık olamaz.

Bugünün etik sorusu esasen ruha dair, yani bedene can veren, onu ötekine karşı sistematik olarak açan duyarlılığa dair bir sorudur. Bizim burada bahsini ettiğimiz kimyasal ve dilsel ruh, bedenlerin yeniden bileşiminin gerçekleşeceği alandır.

Yeni bir hümanizm kavramsallaştırması estetik bir paradigma üzerine inşa olmalıdır, çünkü bu kavramsallaştırma duyarlılık içerisinde kök salmak zorundadır. Modern etiğin çöküşü genelleşmiş bir bilişsel rahatsızlık biçiminde, empatinin toplumsal psikosferde paralize olması biçiminde anlaşılmalıdır. Medyasferin hızlanması, bilincin bedensel tecrübeden ayrılması, kamusal alanların dijital âlemde artotik vasıflarını yitirmesi ve rekabetçi ilkelerin toplumsal hayatın her parçasına yayılması: Toplumsal eylemi saran empati yoksunluğunun, siklotiminin yayılmasının, psikosferdeki panik ve depresyon dalgalarının nedenleri bunlardır. Estetik paradigmayı, psikanalizin temeli, zihin için ekolojik bir terapi biçiminde anlamak gerekir.

Guattari ve Deleuze kendi eserlerinde benim burada yaptığım gibi mahşeri bir ton tutturmamışlardı, ama açıkçası ben de her konuda onlara sadık kalacağıma dair yemin etmiş değilim. Bana kalırsa bugün artık –*Anti-Oedipus*'un yazarlarının umut hareketlerine sunduğu en mühim ve yaratıcı katkı olan– arzu retoriği hükmünü yitirmiş durumda, onu yeniden canlandıracak bir boyuta, bir harekete ihtiyaç var. Gerek son iki ortak kitaplarında gerek *Chaosmose*'da, özellikle de bu kitapta, arzu retoriği, tümden suskunlaşmasa da, sesi kısılmış gibidir. Arzu retoriğinin yerini varoluş deneyimi ve tarihsel perspektif içerisinden anlam entropisine dair bir farkındalık, yitip gitmeye, yaşlanmaya ve ölmeye dair bir bilinç alır. Bugün ihtiyacımız olan tam olarak budur: depresyona dair depresif olmayan bir farkındalık.

Bir kaoid olarak sanat

Gösterge-kapitalizminde değer üretimi semiyotik üretimle örtüşme eğilimindedir. Ekonomik rekabet baskısı altında sıkışan gösterge üretimi neticede patojen bir faktöre dönüşür, sömürünün esas nesnesi haline gelen kolektif ruhu tıkar.

Zihinsel yabancılaşma, endüstriyel dönemde olduğu gibi bir metafordan ibaret değildir artık, spesifik bir tanı haline gelmiştir. Dikkatlerimizin ekonomik saiklerle mobilize edilmesinin sonuçlarını anlatmak için psikopati terimini kullanabiliriz. Tarihselci sorunlarından soyutlanan "yabancılaşma" sözcüğünün yerini panik, kaygı bozukluğu, depresyon gibi bilişsel faaliyet üzerindeki sömürünün sonuçlarını ölçme kapasitesine sahip sözcükler alır. Psikopatolojik söz dağarcığı toplumsal zihni yaygın bir biçimde etkileyen psişik rahatsızlıkları teşhis etmenin bir yolu haline gelir.

Doğrudan yatırım duyarlılığa yapılır. O nedenle Guattari son kitabı *Chaosmose*'da terapi ve siyasete bakışının orta yerine estetik paradigmayı yerleştirir.

"Estetik" sözcüğüyle iki farklı konuya atıfta bulunur: duyarlılık ve duyarlılığın imgesel makineler, kitle mitolojileri ve medyatik projeksiyonlar marifetiyle modellenmesi. Aynı şekilde sanatsal yaratıma da atıfta bulunur: sürekli olarak kaçan ve kendilerini durmaksızın yenileyen nakaratların, algısal ayarlamaların üretimi. Göstergelerin, hareketlerin ve sözcüklerin olası sağaltım işlevinin estetik alanında temellenmesinin nedeni budur.

Hastalığı, imgesel makineler tarafından aşılanan psiko-patojen mikropları, aynı şekilde sağaltım eylemini bu alan içinde anlayabiliriz.

Guattari sanatın bir kaoid, kaosun geçici örgütleyicisi, paylaşılan mutluluğun kırılgan mimarı, imgeselin müşterek haritası olduğunu söyler.

Sanat nakaratlar üretme, uyarlanmış ritimler yaratma sürecidir.

Guattari "nakarat" sözcüğüyle ritmik ritüellere, uyumu (ya da uyumsuzluğu) mümkün kılan geçici ve tekil projektif yapılara atıfta bulunur. Uyum (ya da uyumsuzluk) arzu alanını biçimlendirir.

Bu nedenle, arzu tarafından üretilen ve belirlenen yapılar ebedi

değillerdir. Bu yapılar tekil imgelemin öncesinde var olan modeller değil, arzunun geçici gerçekleşmeleridir, ortak bir yolculuğa çıkanların yönlerini ve anlamlarını bulmalarını sağlayan haritalardır. Katettikleri topraklar arzu haritalarından önce mevcut değildir. Aksine, o toprağı saklayan haritadır: Seyahat ettiğimiz yolu arzu haritası yaratır.

Arzu, kolektif libidinal enerjileri çeken merkezlerin, Bilinçdışı kutuplaşmalarının, kendilerini çevreleyen nesneleri belli bir örüntüye göre yapılandıran manyetizmaların yaratılmasıdır.

"Sanat bir kaoiddir" ifadesinin anlamı tam olarak budur: Sanat, kaosu geçici olarak modelleyebilecek araçları inşa eder.

> Sanat kaotik değişkenliği bir kaoide dönüştürür... Sanat kaosla mücadele eder ama bu mücadeleyi kaosu duyumsal kılmak için verir.[8]

Guattari, ömrünün son yıllarında, sanat ve terapinin bütünüyle aynı şey olduğunu göstermiş ve bunu militan varoluşuyla da teyit ederek bu iki terime dair konumunu şöyle tarif etmiştir:

> Benim bakış açım beşeri ve sosyal bilimlerin bilimsel bir paradigmadan etik-estetik bir paradigmaya kaydırılmasını içeriyor. Artık sorun, Freudcu ya da Lacancı anlamıyla bilinçdışının ruhu saran sorunlara bilimsel yanıtlar verip veremediği değildir. Bundan böyle bu modeller, diğerleriyle birlikte, öznelliğin yaratılması terimleri içerisinde değerlendirilecektir – bu modelleri ne bu yaratımı teşvik eden teknik ve kurumsal aygıtlardan ne de psikiyatri, üniversite eğitimi ya da medya üzerindeki etkilerinden ayrı düşünemeyiz... Psikanalitik tedavi önümüze bir dizi kartografi koyuyor.[9]

Tekil terapi

Freudcu ve Lacancı teorileri, ruha dair diğer mitolojiler gibi, oldukları gibi değerlendirmek gerekir: benlik-tahayyüllerinin yaratılması, bilinçdışını anlatırken kendi alanlarını yaratan keşif projeleri. Şizoanaliz ise yorumlamanın yerine kaçış planlarının ve olası varoluş örüntülerinin çoğaltılmasını koyar; yaratıcı çoğalma yorumlayıcı indirgemelerin yerini alır.

Tedavi süreci (psikanalizin yaptığı gibi) sapkın ruhların toplumsal olarak tanınan dilsel ve psikolojik davranış normlarına indirgen-

8. Deleuze ve Guattari, *a.g.y.*, s. 192.
9. F. Guattari, *Chaosmose*, s. 24.

mesi biçiminde anlaşılmaz. Aksine tedavi sürecinin, belli bir zihinsel kartografiyi yaşanabilir bir mekâna, kendiliğin mutlu tekilleşmesine dönüştürebilecek psikolojik nüvelerin yaratılması biçiminde anlaşılması gerekir. Şizoanalizin görevi şöyle özetlenebilir: hezeyanı tutarlı hale getirmek, onu hem benliğin hem de ötekinin arkadaşlığına açabilmek için izlemek; nakaratı katılaştıran sabitlenmiş kimlik pıhtılarını çözmek; nakaratları birbirine bağlamak ve bireysel sapmalarla kozmik oyun arasındaki iletişim kanallarını yeniden açmak.

Terapi, bir kaoide benzeyen sanat gibi anlaşılmalıdır:

> Analiz artık halihazırda mevcut, latan içeriğin bir işlevi olan semptomların aktarımsal yorumu değil, varoluşu çatallandırma kapasitesine sahip yeni bir dağıtıcı çekirdeğin icadıdır. Bir tekillik, bir anlam kırılması, bir kesinti, bir parçalanma, semiyotik içeriğin –Dadaist ya da sürrealist biçimde– çözülmesi özneleşmenin mutant çekirdeklerini yaratabilir.[10]

Dolayısıyla terapinin sorunsalı, zihnin takıntılı pıhtılarının çözülmesi, eylemin yersiz-yurtsuzlaşmasını belirleme, zihinsel odağı kaydırma ve kolektif bir özneleşme için gereken koşulları belirleme kapasitesine sahip arzulayan merkezlerin biçimlenmesi şeklinde tarif edilebilir.

O halde yabancılaşma denen edilgen yadırgamanın, kendiliği acılı biçimde yadırgama halinin, hezeyanlı, yaratıcı, yeniden odaklayıcı yadırgama halini alması için baş aşağı edilmesi gerekir.

Guattari'ye göre psikolojik acı takıntılı odaklama konularıyla bağlantılandırılabilir.

Sonsuz arzulayan enerji zorlayıcı tekrarlar vasıtasıyla tahliye edilir, bu tekrarlı yatırımda arzulayan enerji berhava olur. Şizoanaliz tarafından uygulanan terapi yöntemi yeni bir odaklama ve dikkati kaydırma yöntemidir. Terapi ediminin yaratıcılığı bir kaçış yolu bulmasındadır: takıntılı virüsten sapma yaratabilecek bir şizo virüs.

Burada bir kez daha terapiyle sanatsal yaratım arasındaki yakınlıkları görürüz.

Eğer arzu yapılara bağımlı değilse, o halde onu doğal bir fenomen, otantik ya da içgüdüsel bir tezahür olarak değerlendirmememiz ge-

10. Guattari, *a.g.y.*, s. 35.

rekir. Guattari ve Deleuze'ün teorilerinin naif bir okumasına göre arzu, isyan ve özerkliği bulmak adına geri dönmemiz gereken asal itici güçtür. Yalınkat ve yanıltıcı bir okumadır bu.

Arzu doğal bir şey değildir. (Kolektif hayat yapılarını modelleyen, işgal eden, yeniden birleştiren) toplumsal arzu kültürel olarak biçimlendirilir. Arzuyu modelleyen şey semiyotik çevredir, bedenleri çevreleyen, mekânları imleyen, hayaletleri yansıtan gösterge bulutudur. Eğer reklamların güncel arzu üretimindeki işlevini düşünürsek arzunun kirlenmiş bir savaş alanından başka bir şey olmadığını fark ederiz.

Siyasal iletişim de esasen arzu akışları üzerinden işler, arzulayan enerjinin kolektif yatırımları yeniden yönlendirilir. 1980'lerin başında politik alanın hayret verici biçimde tersyüz oluşu, toplumsal özerklik adına verilen onca yıllık işçi mücadelelerinin ardından kapitalist saldırının ortalığı süpüren zaferi, ancak kolektif arzu yatırımında gerçekleşen sıradışı bir dönüşümün sonucu olarak açıklanabilir.

Özelleştirme, rekabet ve bireycilik. Tüm bunlar kolektif arzu yatırımlarında gözlenen mahşeri bir altüst oluşun sonucu değil mi? Dayanışmanın ortadan kalkması işçileri herhangi bir siyasal güçten mahrum bırakmış, emek gücünü gayrimaddi köleliğin bir koşuluna indirgeyerek eğreti emeğin hiper-sömürüsü için gereken koşulları yaratmıştır. Peki ya bu, kolektif arzudaki fantastik bir yarılmanın ve sapmanın neticesi olamaz mı?

Gösterge-sermayenin, yani kolektif tahayyülü modelleyen iktisadi ilkelerin uzun yıllardır süren mutlak tahakkümünün ardından rekabet takıntısı nüveleri toplumsal Bilinçdışı'nda kök saldı. Toplumsal bilinçdışında deveran eden nakaratlar katılaştı, tıkandı, saldırganlaştı, dehşete kapıldı.

Siyasal eylemin her şeyden önce toplumsal arzu yatırımlarındaki bir kayma olarak anlaşılması gerekir. Toplumsal imgelemde katmanlaşan takıntı nüveleri, panik, depresyon, dikkat noksanlığı gibi, patolojiler üretir. Bu pıhtıların çözülmesi, engellenmesi, yersiz-yurtsuzlaştırılması gerekir.

Gösterge-kapitalizminin mutlak tahakkümüne karşı siyasal bir direniş olanaklı değildir, çünkü bu tahakkümün temelleri dışsal değildir, yer ettiği alan devletin askeri şiddeti ya da şirketlerin iktisadi

sömürüsü değildir. Gösterge-kapitalizminin temelleri kolektif bilinçdışını saran patojen nakaratlara içrektir.

Dolayısıyla siyasal eylemin sağaltıcı müdahaleye benzer kipler üzerinden gerçekleşmesi şarttır. Hem siyasal eylemin hem de terapinin işe başlaması gereken yer arzunun takıntılı mahfilleridir. Bunların görevi dikkatlerimizi yeniden yersiz-yurtsuzlaştırıcı çekim noktaları üzerine odaklamak, böylece rekabetten, mal edinmeden, mülkiyetten ve birikimden özerk yeni arzu yatırımlarını mümkün kılmaktır.

Borç, zaman, zenginlik

Kapitalizmin postmodern tahakkümü, mülk biriktirmek biçiminde anlaşılan zenginlik nakaratı üzerine inşa olmuştur. Birikimi el üstünde tutan, keyfin sürekli olarak ertelenmesini beraberinde getiren özgül bir zenginlik fikri, kolektif zihni denetim altına almıştır. (Üzücü iktisat bilimine özgü olan) bu zenginlik fikri hayatı noksanlara, ihtiyaçlara ve bağımlılıklara indirger. Bu fikir karşısına bizim başka bir zenginlik fikri koymamız icap etmektedir: zaman olarak zenginlik – keyif çatma, seyahat etme, öğrenme, sevişme zamanı.

İhtiyaç ve noksan üreten iktisadi boyun eğme, zamanımızı bağımlı hale sokar, yaşamlarımızı hiçliğe doğru manasız bir koşuya çevirir. Borçluluk bu nakaratın temelidir.

2006 senesinde ABD'de *Borç Kuşağı* adında bir kitap yayımlandı. Anya Kamenetz bu kitabında, uzun zamandır kapitalizm için temel önemde olmuş ama ancak 2007'de toplu bir dikkate mazhar olabilmiş olan borç konusunu ele alır.

Kamenetz'in analizi özellikle eğitimleri için kredi çeken gençleri ele alır. Bu gençler için borç, kölelik zamanında kullanılan metal zincirlerden daha güçlü etkileri olan sembolik zincir işlevi görür.

Bu yeni tahakküm modeli, yakalanma-yanılsama-psikolojik boyun eğme-mali tuzak-çalışma zorunluluğu döngüsü üzerinden işler.

İş piyasasına girmek için gereken mesleki yetenekleri edinebilmek için üniversite eğitimi almayı planlayan orta sınıf Amerikalı bir genci düşünün. Neoliberalizmin masallarına inanan bu zavallı genç, eğer iyi çalışırsa garantili mutlu bir hayat süreceğine inanır gerçekten de.

Peki ama binlerce dolarlık okul ücretini ve diğer masrafları nasıl karşılayacaktır? Eğer finansal sistemin yukarılarında dolaşan hırsız bir aileden gelmiyorsanız bu işin tek olur yolu bir bankadan kredi çekmektir. Bir gece evine dönerken kendisini odasına kadar takip eden, sonunda da Mefisto olduğu ortaya çıkan küçük bir köpekle karşılaşan Faust gibi, bizim genç de kendisine kredi teklif eden bir bankacıyla karşılaşır. İmzayı attın mı, der Mefisto, ruhun artık bana ait, hem de sonsuza dek. Bizim genç imzayı atar, üniversiteye gider ve mezun olur. Mezuniyetinden sonra gencin hayatı artık bankaya aittir. Mezuniyetinden hemen sonra çalışmaya başlaması gerekir ki o hiç bitmeyen, hele bir de değişken faizli ise, aksine sürekli olarak artan borcunu ödeyebilsin. Nereye giderse gitsin peşinden gelen borcunu ödeyebilmek için her türden çalışma koşulunu, sömürüyü, aşağılanmayı kabul eder.

Borç, kolektif zihne empoze edilen takıntılı nakaratların yaratılmasıdır. Ekonomik bir değere dönüştürmek adına zamanı yok eden zenginlik hayaleti yüzünden nakaratlar psikolojik sefaletlere neden olur. Bizim ihtiyaç duyduğumuz estetik terapi –ki bu estetik terapi gelecek zamanların siyaseti olacaktır– keyfe ve hazza ayrılmış zaman biçiminde anlaşılan başka bir zenginlik kipini açığa çıkarma kapasitesine sahip dağıtıcı nakaratların yaratılmasını içerir.

2007'nin yaz aylarında başlayan kriz yeni bir sahnenin perdelerini araladı: "Borç" biçimindeki toplumsal ilişki fikrinin kendisi yerle yeksan oluyor artık.

Geleceğin antikapitalist hareketi yoksulların değil, servet sahiplerinin hareketi olacak. Geleceğin gerçek servet sahipleri ise özerk tüketim biçimlerinii, ihtiyaçları sınırlamayı mümkün kılan zihinsel modelleri, zorunlu kaynakları paylaşmayı sağlayan habitat modellerini yaratabilenler olacak. Bu da dağıtıcı servet nakaratlarının ya da tutumlu ve çileci servetin yaratılmasını gerektiriyor.

Gösterge-kapitalizminin sanal modelinde borç yatırımın genel çerçevesi işlevini gördüğü gibi arzuyu çevreleyen bir kafes de oldu; borç arzuyu yaşam boyu süregiden bir noksanlık, ihtiyaç, bağımlılık döngüsüne dönüştürdü.

Bu bağımlılıktan bir çıkış yolu bulmak politikacılara bırakılamayacak politik bir görevdir. Arzuyu modüle etmek, yönlendirmek,

libidinal akışları harmanlamak sanatın görevidir. Bu aynı zamanda, dikkatin yeniden odaklanması ve arzulayan enerji yatırımlarının kaydırılması biçiminde anlaşılan terapinin görevidir.

ARZU VE SİMÜLASYON

Wim Wenders, 1962'de hayata gözlerini yuman büyük yönetmen Yasujiro Ozu'nun anısına bir belgesel yapmak için 1983'te Tokyo'ya gitti.

Kamerasını bir defter gibi kullanan Wenders, karşılaştığı hipermodern Japonya'ya dair izlenimlerini, fikirlerini, hislerini eski usul bir gazetedeki gibi siyah beyaz kayıt altına aldı.

Wenders Tokyo'da

Tokyo-ga adını taşıyan bu film Wenders'in kaale alınmayan filmlerinden olsa da aslında her açıdan son derece mühim bir filmdir. Alman yönetmenin kişisel evrimi açısından bakıldığında *Tokyo-ga*, 1970'lerdeki filmlerine (*Alis Kentlerde*, *Zamanın Akışında*) özelliğini veren hülyalı, ağır çekim, nostaljik anlatımdan kafa karıştırıcı ama aynı zamanda insanı canlandırıcı *Dünyanın Sonuna Kadar*'daki gibi çelişkili, ama bir o kadar da etkileyici elektronik teknoloji kullanımına geçişi imler.

Wenders'in Ozu'nun sinemasıyla kurduğu ilişki, onun Japon toplumunu (ve aslında tüm bir küresel toplumu) hümanist ve sınai modernitenin ötesine, henüz adı konmamış ama halihazırda post-hümanist ve belki de post-insan bir biçimde belirmiş olan başka bir boyuta geçmeye zorlayan süregiden değişimi anlamlandırma çabasında bir filtre işlevi görür.

Yasujiro Ozu teknolojiyi, insan bakışı ve duyumsal tecrübe açısından bir destek, uzatma ve olasılık gibi, duygusal ve kavramsal projeksiyona yöneltilmiş bir güç gibi kullanıyordu. Kamerasını öyle yerleştirirdi ki insani boyutların merkeziliği öne çıkardı. Ve tüm bunlar geleneğin devamlılığının henüz sekteye uğramadığı savaş öncesi Japonya'da oluyordu.

Wenders'in bir harita çizer gibi kayda aldığı o tanımsız hiper-

modernite alanında insan zihniyle teknoloji, insan bakışıyla elektronik protezler arasındaki ilişkinin altüst olduğuna tanık oluruz. İnsan zihni yavaş yavaş (ya da bir anda) küresel Zihnin bir parçası haline gelirken, insan gözü video-retiküler panoptikonun içsel bir işlevine dönüşür. Felsefi bir bakış açısından *Tokyo-ga*, simülasyon teknikleri nedeniyle gerçeğin çözülüşünün son derece açık bir özetidir. Simülasyon, mikro-elektronik teknolojilerin iletişim alanının her köşesine yayıldığı 1980'lerden itibaren, post-okuryazar söz dağarının merkezi öğesi haline gelir.

Simülasyon boşluk, gerçek bir delik üretir; duyusal maddilik ortadan kalkar, onun yerini duyusal sanallık alır. Tüm bunları Wenders'in *Tokyo-ga*'smda (1983) bulabiliriz.

Wenders'e göre Japonya sanal mutasyon yaşamış bir toplumdur: Japonya'da hayat bir simülasyon efektinden başka bir şey değildir. Nesneler ve yiyecekler simüle edilir, sosyal ilişkiler dahi simüle edilmiştir. Wenders bizi yapay yiyecek üretilen bir fabrikaya götürür, burada sentetik malzemeler kullanılarak elmalar ve armutlar, etler, tropik meyveler kusursuz biçimde yeniden üretilir. Yönetmenin bu banal yeniden üretim faaliyeti karşısında duyduğu hayranlık filme patetik, biraz taşralı ve nostaljik bir ton verir. Yiyeceğin ortadan kalkması, yerine balmumundan ya da plastikten taklitlerinin gelmesi, yiyeceklerin gerçek olduğu bir dünyaya dair nostaljik hatıralar yaratır, bu önemsiz sinyaller sayesinde dünyanın yitip gitmeye başladığını algılarız.

Devasa bir stadyumun tribünlerinde beyaza bürünmüş yapayalnız oyuncular golf sopalarıyla küçük beyaz bir topa vururlar. Golf topu havada uzun bir yay çizer, yere düşer, benzeri binlerce topun arasına karışır. Birbirlerinin mevcudiyetinden habersiz yalıtılmış bireylerin sonsuz boşluğu ve sayısız küçük beyaz golf topu. Ardından Wenders bizi her yaşta adamın bir makinenin önünde sessizce *pachinko* oynadığı uzun ve dar lokallere sokar. Kimseye bakmayan ya da konuşmayan bu adamlar tüm dikkatlerini metal topları harekete geçirecek kolu çekmeye vermiştir.

Roland Barthes, Japonya seyahati sırasında edindiği izlenimlerini anlattığı kitabı *Gösterge İmparatorluğu*'nda *pachinko*'yu tanımlamak için şu sözleri sarf eder:

Pachinko bir kumar makinesidir. Kasadan bilye satın alıyorsunuz, sonra makinenin (bir tür dikey panel) önünde bir elinizle bilyeleri makineye atarken diğer elinizle de bilyeyi deliklere isabet ettirmeye çalışıyorsunuz. Eğer isabet ettirirseniz ... yolladığınız bilye karşılığında bir dolu bilye kazanıyorsunuz. Ondan sonra yine aynı şey, ta ki kazandığınız bilyeleri saçma sapan bir hediye karşılığında bozdurana dek. ...

Pachinko kolektif ve yalnız bir oyun. Makineler uzun sıralar halinde dizili, her oyuncu kendi makinesinin başında, komşusuyla göz göze gelmeden, dirsekleri birbirine değmeden oyununu oynuyor. Tek duyduğunuz kanallarda dönüp duran bilyelerin sesi...; sanki oyun salonu bir kovan ya da fabrika, oyuncular da montaj hattında çalışan işçiler.[11]

Wenders *pachinko*'nun bu derece yaygın olmasını savaş sonrası dönemin neden olduğu psikolojik baskıyı dindirme, kolektif zihni unutulması, silinmesi, ortadan kaldırılması icap eden dehşet verici bir maziden kurtarma gereksinimine bağlar. *Pachinko*, tıpkı Barthes'ın yazdığı gibi, insanların son derece bireyselleşmiş, yalıtılmış, yalnız, üretim zamanının içi boş kaplarına dönüşmüş, hatıralarından ve üreticilik hariç her tür kahramanlık biçiminden mahrum bırakılmış olduğu bir toplumu ortaya koyar.

Film tarihinde gezinen Wenders, bu mutasyon fazının, insanların hem oyuncusu hem de izleyicisi olduğu bir evrim dahilinde insan ırkının hiper-moderne (ve post-insana) geçişinin kartografisini ortaya koymaya çalışır.

Ardından Wenders'in geçmişte Ozu'yla çalışmış iki kişiyle yaptığı mülakatı izleriz.

Kameraman Atsuta bir dizi dokunaklı sahnede bu işbirliği yıllarında geliştirdikleri tekniklerden örnekler gösterir. Hemen sonra da Ozu'nun yirmi sene önceki ölümünden bu yana başka bir yönetmenle çalışmadığını söyler. İhanet etmemiştir ya da bir diğer deyişle başka tekniklere, duyarlılık biçimlerine geçmemiştir.

Ozu'nun tüm filmlerinde oyuncu olarak yer alan Chishu Ryu ise çalışmaya devam etmiştir. Ne var ki üzüntü içinde insanların artık onu sokakta durdurup imzalı fotoğraf istemediğini söyler. Bunun nedeni *Tokyo Monogatari*'de (*Tokyo Hikâyesi*) oynamış olması değil, bisküvi ya da diş macunu reklamlarında görünmüş olmasıdır.

11. R. Barthes, *L'impero dei segni*, Torino: Einaudi, 1984, s. 35 [Türkçesi: *Gösterge İmparatorluğu*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: YKY, 2008].

Chishu Ryu'yu yanına alan Wenders, Ozu'nun mezarını ziyarete gider. Kamera siyah mezar taşını kayda alırken Wenders, bana kalırsa, post-hümanist, gösterge-kapitalist hiper-modernite üzerine düşünmeye en hasından giriş niteliğindeki şu sözleri mırıldanır: "Mu, Boşluk, şimdi devir onun devri."

Burada bahsedilen Zen Budizmindeki boşluk değildir, en azından sadece o değildir. Wenders "şimdi" der.

Şimdi devir Boşluk'un devri. Yasujiro Ozu üzerine yaptığı bu nostaljik filmde Wenders mevcut aktüel durumdan bahsetmek istemektedir.

Boşluğun uygarlığına giriyoruz. Wenders'in Tokyo ziyaretinden benim anladığım bu. Bir zamanlar Ozu'ya ait olan şehir şimdi simülasyon Demiurgos'una aittir.

Tokyo-ga 1983'te, neoliberal ekonomik dönüşün toplumsal kültür üzerindeki etkilerinin açığa çıkmaya başladığı bir zamanda yapıldı. Nixon'un on iki yıl önce aldığı dolarla altın arasındaki bağı kaldırma, sabit kur sistemini terk etme kararı devrim etkisi yaratmıştı. Finans dünyası belirsizlik içindeydi; mali döngünün hegemonyasını hem ekonomik hem sosyal ilişkilere dayatan neoliberalizm varoluşun her alanında gerçekliğin belirsiz, şansa bağlı doğasına dair bir farkındalık ortaya çıkarmıştı.

Göstergeyle (*segno*) gönderge (*referente*) arasındaki ilişki ortadan kalkmıştı: İktisadi terimlerle ifade edecek olursak mali göstergeyle maddi gönderge arasındaki ilişki (reel üretim, mali değerin ölçüsü olarak altın) ortadan kaybolmuştu.

Baudrillard Amerika'da

Mikro-elektronik teknolojiler devreleri minyatürleştirdi, etkileri 1990'larda iyiden iyiye hissedilir olan mikro-elektronik devrimini başlattı. Cep telefonlarıyla enformatiği birbirine entegre eden telematik bilimi, Simon Nora ve Alain Minc'in daha 1978'de *Toplumun Bilgisayarlaşması* başlığını taşıyan önemli bir kitapla selamladıkları o devrimci teknik ağın patlayışını hazırladı.

Jean Baudrillard 1983 yılında, Hal Foster tarafından derlenen ve Bay Press tarafından yayımlanan *Anti-Estetik: Post-Modernizm Üze-*

rine Makaleler adlı kitap için "İletişim Coşkunluğu" başlıklı bir metin kaleme aldı.

Nesneler sisteminden bahsedilemez artık. Benim ilk kitabım (*Nesneler Sistemi*) açık bir olgu, öz, gerçeklik, kullanım-değeri olarak nesnenin eleştirisini içeriyordu. O kitapta nesne bir gösterge, ama hâlâ anlamı olan bir gösterge olarak ele alınıyordu.[12]

Eski dünyada gösterge anlamın taşıyıcısı biçiminde anlaşılırdı; gösterge ile anlam arasındaki ilişki göndergenin dışsal ve nesnel varoluşu tarafından garanti altına alınmıştı. Ancak bu göndergesel mantık genelleşmiş belirsizlik alanına girdiğimiz anda terk edilir. Altına yapılan atıf ortadan kalktığında doların değeri nasıl garanti altına alınır? Zorunlu toplumsal emek ölçülemez hale geldiğinde metanın değeri nasıl garantilenir? Gayrimaddi teknolojiler, mal üretimi için gereken emek zamanını şansa bağlı zamana dönüştürür. Göstergelerin tamamı kodu ihlal ettiğinde, kodun fantazmagorisi fantazmagorinin kodu haline geldiğinde, göstergenin anlamını garantileyecek olan nedir? Amerikan hegemonyasının despotça uygulanışında görüldüğü üzere parasal göstergenin anlamını ancak güç garanti altına alır. Deregülasyon toplumun kurallardan azade kılınması anlamına gelmez; aksine, söz konusu olan paranın hâkimiyetinin insan faaliyetinin tüm alanlarına dayatılmasıdır. Parasal hâkimiyet aslında iktidar, şiddet ve askeri suiistimal üzerine temellendirilmiş bir ilişkinin göstergesidir.

Tüm bu yıllar zarfında gerçeklik sahnesi simülasyon sahnesine geçmek adına terk edildi. Sinema bu ikinci düzene ait değildir. Sinema simülasyonun değil, yeniden üretimin ve dışavurumun düzenine aittir. Kameranın önünde gerçek bir nesne, kanlı canlı bir insan vardır (ya da vardı). Kamera her ışığı, bedeni ve görünür malzemeyi kayıt altına alır ve sonra bunları bir film üzerinde yeniden üretir. Böylece yönetmenin kendisini safi Deleuzecü ve Spinozacı anlamda ifade edebilmesi için gereken koşullar yaratılmış olur: dilin yaratabileceği sayısız dünya arasından bir tanesine can vermek.

12. J. Baudrillard, "The Ecstasy of Communication", *The Anti-Aesthetic, Essays in Post-Modernism* içinde, Hal Foster (haz.), Port Townsend, Wash: Bay Press, 1983, s. 126.

Analog filmden sentetik imajların yaratılmasına geçtiğimizde ise simülakranın alanına girmiş oluruz. Sentetik imaj sahiden de bir simulakrum şeklinde tanımlanabilir, çünkü önceden herhangi bir gerçek nesne, ışık ya da prototip varsayımı yoktur; yalnızca dijital (gayri) maddiliğin içsel ışıklandırması varsayımına sahiptir. Simülasyon, temeli olmayan bir dizi sonsuz semiyotik taklidi başlatan, gösterilenin ortadan kaldırılışıdır.

> Simülasyon tam da bu karşı konulamaz açılımdır, yalnızca yapay montaj ve yok-anlam tarafından yönetilen şeylerin sanki bir anlamı varmışçasına dizilimidir.[13]

Dijital kopya dilin simülasyon gücünü en üst mertebesine çıkarır. Dijital teknoloji göstergenin sonsuz sayıda kopyalanması sürecini mümkün kılar. Gösterge, kendi gösterileninin gerçekliğini yiyen bir virüs haline gelir. Göstergenin böyle gösterensiz bir şekilde kopyalanması süreci Baudrillard'ın "gerçeğin çölü" dediği etkiyi yaratır.

> Amerika, bütüne ilişkin enformasyonun, unsurlarının her birinde içerilmesi anlamında devasa bir hologram. Çöldeki ufacık bir yeri, Orta Batı'nın bir kentindeki eski bir sokağı, bir Kaliforniya evini, Burger King'i ya da Studebaker'ı aldığınızda güneyiyle, kuzeyiyle, doğusuyla, batısıyla Amerika'yı bulursunuz.[14]

Simülasyon kavramı felsefe söylemi içinde yeni, yitip gitme biçiminde tanımlanabilecek bir perspektifi gündeme getiriyor. Gösterge bir kez alfabetik sıralılık alanından çıkarılıp video-elektronik kopyanın alanına fırlatıldığında sonsuz biçimde çoğalır, ikinci bir gerçeklik, nihayetinde ilk dünyayı, bedeni ve doğayı yutacak olan sentetik bir alan yaratır.

Baudrillard'ın Amerikası Deleuze ve Guattari'ninkinden çok farklıdır. Gerçekliğin allanıp pullanmış ve mumyalanmış cesedinin hayatın yerini aldığı, bastırmanın toprağıdır bu Amerika; sınırsızca reaktive olan şizoid göstergeler üreten, sonsuz enerji sahibi bir ülke değildir.

Gerçeğin çölüne hoşgeldiniz.

13. J. Baudrillard, *The Anti-Aesthetic, L'illusione della fine*, Anabasi, 1993, s. 27.
14. J. Baudrillard, *America*, Feltrinelli, 1987 [Türkçesi: *Amerika*, çev. Yaşar Avunç, İstanbul: Ayrıntı, 2006].

Baudrillard'ın şizofreniye atıfta bulunma biçimi de Felix Guattari'nin şizoanalizinin şizofreniyi yaratıcılığın yükselişi biçiminde tarif edişinden hayli farklıdır. Baudrillard şizofreniyi yaratıcı çoğalmayla değil terörle eşleştirir.

Bütün bunları, yaratıcı şizoid enerjiden dem vuran küçük arzulayıcı topluluk mu, yoksa artık var olmayan gerçeğin sessiz çölünde fotoğraflar çeken yalnız ve lanetli seyyah mı haklı diye karar verebilmek için söylemiyorum.

Mesele kimin haklı kimin haksız olduğu değil. Geçtiğimiz yüzyılın sonunda ortaya çıkan süreçleri, bunları tasvir etmekle kalmayıp aynı zamanda dönüştürebilecek kavramları kullanarak, geriye doğru izlemek gerekiyor. Dünyayı dönüştürmekten değil, tekilliklerle dünya projeksiyonları arasındaki ilişkiyi dönüştürmekten bahsediyorum.

Baudrillard - Foucault polemiği

1970'lerin ortalarına gelindiğinde Hegel'in mirası felsefe sahnesinden bütünüyle silinmişti. Yabancılaşma kavramı terk edilmiş, toplumsal pratik içinde yabancılaşma mefhumunun yerini yadırgama almıştı. Üretim rutininin biteviye tekrarları, işin reddini ve sabotaj mefhumlarını ortaya çıkarmış, montaj hattındaki bireyin yalnızlığı tersyüz edici bir topluluğa ve kolektif örgütlenmeye dönüştürülmüştü. 1970'lerde bedenler ruhlarını unutmaya isyan etmişler, kendi mekânlarını yeniden ele geçirmişlerdi.

"Ruh bedenin hapishanesidir" diyordu 1977'de Bologna sokaklarındaki feminist bir slogan. Her türden düşüncenin ve beklentinin kaleme alındığı, haykırıldığı, dışa vurulduğu zamanlardı.

O yıllarda öznellik sorunu başka bir gözle ele alınır oldu. Artık tarihin hakikatini gerçekleştirmekle yükümlü Özne'den (*upokeimenos*) değil, öteki tekilliklerle bir araya gelen bireylerden bahsedilebilirdi. Tarihsel (ya da anlatısal) fail yapıdan özgürleşmişti, izlemesi gereken planlar, oynaması gereken senaryolar yoktu önünde.

1970 ortalarında Fransa'da felsefe camiasında bir tartışma patlak verdi. Tartışmanın içeriği, diyalektik yapının çökmesi neticesinde açık ve tanımsız kalan mevzular, özellikle de özne ve iktidarın biçimlenmesi sorusuydu.

Tartışmanın bir tarafında Jean Baudrillard, öbür tarafında Michel Foucault ile *Anti-Oedipus*'un yazarları vardı. Tartışma felsefe alanındaki belirleyici bir geçişi imliyordu.

Deleuze, Guattari ve Foucault ile öğrencilerinin (naçizane ben de kendimi bunlar arasında görüyorum) cenahında Baudrillard'la girişilen tartışmayı konu etme hususunda belli bir direnç vardı, sanki söz konusu olan Parisli entelektüeller arasında yaşanmış, kaçınılması yeğlenen bir didişmeydi.

Şimdi aradan otuz sene geçtikten sonra bu tartışmanın anlamını kavramanın son derece mühim olduğuna inanıyorum, çünkü bugün yeni bir sentez ortaya koymakta bu tartışmanın unsurlarından faydalanılabilir. O tartışmanın konusu neydi?

Baudrillard 1977'de en önemli çalışması *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*'ü yayımladıktan hemen sonra *Foucault'yu Unutmak* adında bir kitapçık kaleme aldı. Metin Foucault'nun inşa ettiği iktidar kuramına bir saldırıydı, ama Baudrillard'ın asıl niyeti arzu kavramının kendisini, Deleuze ve Guattari'nin moleküler kuramını eleştirmekti.

Foucault'yu Unutmak, Foucault'nun *Disiplin ve Ceza*'sının yorumlanışıyla başlar. Baudrillard, Foucault'nun kitaptaki temel tezine, bedenselliğin baskıcı biçimde disipline edilmesi biçiminde kavranan modern iktidarın soybilimi analizine karşı çıkar.

> Kitabın temel tezi hakkında pek çok şey söylenebilir: Cinsellik hiçbir zaman bastırılmamıştır, aksine cinsellik hakkında konuşmak, cinselliği dile getirmek emredilir, itiraf etmek, ifade etmek, cinselliği üretmek mecburiyeti vardır. Baskılama bir tuzaktan ibarettir, tüm bir kültürün cinsel buyruklara tabi kılınmış olmasını gizlemenin mazeretidir.[15]

Foucault bu iddiaları doğrudan reddetmedi, ama benim tezim, Foucault'nun teorisini doğrudan ya da dolaylı, açıktan ya da örtük biçimde bu iddiaları dikkate alarak geliştirdiği. Baudrillard'ın itirazları doğru bir noktayı yakalamıştı belki, ama "arzulama" teorilerinin esas noktasını yanlış anlamıştı. Baudrillard, Foucault'nun iktidarın soybilimi görüşüne, o yıllarda libidinal ekonomiden ve arzulayan dışavurumdan toplumsal bir söylem geliştiren teorilerin eleştirisini ortaya koymak adına saldırmıştı. Şöyle yazar Baudrillard:

15. J. Baudrillard, *Dimenticare Foucault*, Cappelli, 1977, s. 71 [Türkçesi: *Foucault'yu Unutmak*, çev. Oğuz Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1998].

> Bu yeni iktidar görüşüyle Deleuze ve Lyotard'ın önerdiği yeni arzu görüşü arasındaki çakışma karşısında insan ancak hayrete düşebiliyor: Ancak bunlarda bir noksanı ya da yasağı değil, akışların ve yoğunlukların açılmasını ve müspet yayılmasını buluyoruz... Mikro-arzu (iktidarınki) ile mikropolitika (arzununki) kelimenin birebir anlamıyla libidonun mekanik eşiklerinde birleşir: Yapılması gereken tek şey minyatürleşmektir.[16]

Baudrillard'ın arzulayan teorilere getirdiği eleştiride bir söz aldatmacasından söz edilebilir mi? Evet, belki. Baudrillard hâlâ bir güç olarak arzuya atıfta bulunmaktadır, halbuki biz arzunun bir alan olarak anlaşılması gerektiğini görmüştük.

Ne var ki bu aldatmaca büsbütün yersiz değildir, Deleuze ve Guattari'nin ve Lyotard ile Foucault'nun çalışmalarında gömülüdür. Bu müphemlik, o yıllarda geç-modern, geç-endüstriyel iktidar yapılarının pratik bir eleştirisini geliştirmek adına arzulayan söylemi tahakküm altına almış olan kitle kültüründe mevcuttur.

Ne var ki bugün bu iktidar biçiminin sonuna gelmiş bulunuyoruz, yeni bir döneme ve boyuta geçtik. Kapitalizm şizo hale geliyor; kapitalist makine post-mekanik, dijital bir makineye dönüştüğünde arzunun toplumsal ifadeye dayattığı hızlanma da içeri dahil edilmiş oldu.

Mekanikten dijitale, yeniden üretilebilir olandan simüle edilebilir olana geçiş, iktidarın sonlu boyutundan viral boyutuna geçiştir.

Anti-Oedipus sermayenin zamanından kaçış anlamında hızlanmadan dem vurmuştu. 1968'de "*Cours camarade, le vieux monde est derriére toi*" (Koş yoldaş, yaşlı dünya arkanda kaldı) diye haykırıyorduk. Sermayenin hızı montaj hattının, demiryollarının ve matbaa makinelerinin mekanik hızıyken bu doğruydu. Ama mikroelektronik teknolojiler sermayeyi simülasyonun gerçek zamanında mutlak hızla donatınca, hız hiper-sömürünün alanı haline geldi.

Safi metaforik bir söylem değil bu.

İşçi mücadelelerini düşünelim. Söz konusu olan sanayinin fabrikalarıyken işçilerin iletişimi ve eylemindeki hızlanma patronu savunmacı bir pozisyona itmişti; işçiler denetim yapılarını akamete uğratabilecek hale gelmişlerdi. Sloganlar bir çırpıda fabrika ve mahallelerdeki işçiler arasında yayılıyor, böylece mücadelelerin genelleşmesi mümkün oluyordu.

16. Baudrillard, *a.g.y.*

Mikro-elektronik teknolojiler bu durumu büsbütün tersine çevirdi. Sermaye yersiz-yurtsuzlaşma kapasitesini ele geçirdi, üretimi tüm dünyaya yaydı, işçi örgütlenmelerinin zamanlaması ise kapitalist küreselleşmenin zamanı karşısında yerel ve yavaş kaldı.

Baudrillard, toplumsal iletişimin her bir biçimini yerle yeksan eden mutlak hıza dair sezgisiyle bu eğilimi öngörmüştü. *Foucault'yu Unutmak* kitapçığında (ve başka yerlerde) ortaya attığı teorisini bu sezgi üzerine geliştirdi ama hiçbir zaman açıktan bir yanıt almadı. Siyasal niyetlerle söylemsel etkiler birbirinden farklı şeylerdir. Arzulayan teori, Baudrillard'ın niyetini caydırıcı olmakla itham etti, çünkü ortaya koyduğu görüş yeni özneleşme süreçleri ihtimalini yerle bir ediyordu. Baudrillard ise arzulayan teoriyi, yeni, retiküler kapitalist üretim tarzının ideolojik bir fonksiyonu olmakla itham ediyordu.

> Sıvılaşma, akışlar, fiziksel, cinsel ya da bedene ait olanın hızlanması doğrultusundaki bu zorlama, piyasa değerine hükmeden gücün tıpatıp kopyasıdır: Sermaye dolaşmak zorundadır; yerçekimi ve herhangi bir sabit nokta ortadan kalkmalıdır; yatırım ve yeniden yatırım zinciri asla durmamalıdır; değer sonsuz biçimde ve her istikamette saçılmalıdır. Bu tam da değerin gerçekleşmesinin mevcutta aldığı biçimdir. Bu sermayenin biçimidir; cinsellik, bir slogan ve model olarak, sermayenin beden düzeyinde tezahür etme biçimidir.[17]

Baudrillard'ın eleştirisinin pek iyi niyetli olduğu söylenemez. İktidar ve özneleşme biçimlerindeki değişim bir dilekmiş gibi tasvir edilir, ama yine de bu eleştiride bir haklılık payı vardır. Arzulayan teoride ve Deleuze'ün, Guattari'nin ve Foucault'nun kitaplarının ortaya çıkardığı düşünce hareketinde, arzu bir güç değil de bir alan olarak anlaşılmadığı takdirde retorik bir tehlikeden bahsedilebilir.

Örneğin, Negri ve Hardt'ın ve başkalarının son onyılda yaptığı gibi "çokluk" kavramının içi boş kullanımında bu durum apaçık görülür. Bunlar çokluktan sınırsız pozitif bir enerjiymiş, herhangi biçimde herhangi bir tahakküme boyun eğmeyecek bir özgürlük gücüymüş gibi bahsederler. Halbuki Baudrillard daha 1978'de, *Sessiz Yığınların Gölgesinde* adını verdiği bir kitapçıkta çokluğun ötekini yüzünü, kitlelerin kurucu edilgenliğini göstererek, kavramın yıkıcı anlamdaki siyasal kullanımını ortadan kaldırmıştır.

17. *A.g.y.*, s. 77.

Harcıâlem olan görüş –ki bu tam da kitle medyası ideolojisidir– kitlelerin medya tarafından kuşatıldığıdır. Manipülasyonun sırrı kitle medyasının kendinden geçmiş semiyolojisinde aranır. Halbuki iletişime dair bu safiyane mantıkta kitlelerin medyanın tümünden daha güçlü bir aracı olduğu, esas medyanın kitleler tarafından kuşatıldığı ve massedildiği –ya da en azından birinin diğeri karşısında bir önceliği olmadığı– atlanır. Kitle ve medya tek bir süreçtir.[18]

Deleuze ve Guattari'nin kitaplarını 1970'lerden bu yana tutkulu biçimde okuyan otonom hareket içinde Baudrillard'ın pozisyonunun politik anlamda caydırıcı olduğu düşünülürdü. Kaçışın, isyan umudunun ya da kırılma ihtimalinin mevcut olmadığı bir durum tasvir ediliyor zannı vardı. Ancak bu o zaman da doğru değildi, şimdi de değil. Baudrillard aslında olayların simüle edildiği ve simülasyon tarafından silindiği bir uygarlığın caydırıcı işleyişinden bahsediyordu.

Caydırma çok özel bir eylem biçimidir. Bir şeyin gerçekleşmemesine sebep olan odur. Caydırma, olaylar üretmektense bir şeyin ortaya çıkmamasına neden olma eğilimi gösteren, bunu da tarihsel bir olaymış gibi görünerek yapan içinde bulunduğumuz dönemin bütününü tahakkümü altında tutar.[19]

Dahası Baudrillard'ın teorisi bu noktada uç noktada bir kaynağı, feci bir içe patlamanın kaynağını ortaya çıkarır.

Kitleler ... müstakbel devrimleri ya da "diyalektik" bir hareketle onları "özgürleştireceğini" iddia eden teorileri beklememiştir. Kitleler bir kurtuluş olmadığını, bir sistemin ancak onu hiper-mantığa iterek, vahşi bir itfaya denk gelen aşırı bir pratiğe zorlayarak ortadan kaldırılabileceğini bilirler. "Bizim tüketmemizi mi istiyorsun, pekâlâ öyle olsun. O halde hep daha fazlasını tüketelim, geriye hiçbir şey kalmasın. Faydasız ve absürd bir amaç uğruna tüketelim."[20]

1980 ve 90'larda kültür dünyasının dört bir yanını saran (gerek Fransız Yeni Felsefesine gerek 68 kuşağının hayal kırıklıkları üzerinden yükselen neoliberal konformizme rengini veren) sinizmden uzak duran Baudrillard felaket stratejisini ortaya atar. Bugün aradan otuz

18. J. Baudrillard, *A l'ombre des majorites silencieuses ou la fin du social*, s. 49-50 [Türkçesi: *Sessiz Yığınların Gölgesinde*, çev. Oğuz Adanır, Ankara: Doğu-Batı, 2003].

19. J. Baudrillard, *L'illusione della fine o lo sciopero degli eventi*, Milano, 1993, s. 29.

20. *A.g.y.*, s. 51.

yıl geçtikten sonra bana hiç de yanılmış gibi gelmiyor.

Baudrillard arzu mefhumunun karşısına ortadan kaybolma mefhumunu ya da daha doğrusu Simülasyon-Ortadan Kaybolma-İçe Patlama zincirini koyar.

Simülasyon bir prototipi olmayan hayaletlerin yaratılmasıdır. Bir algoritma sonsuz enformasyon zincirleri üretir. Semiyotik enflasyon etkisi, gerçekliğin giderek daha fazla kısmının enformasyon bulamacı tarafından sömürgeleştirilmesini harekete geçirir. Gerçeklik tıpkı Amazon ormanları ya da çölleşen bir toprak parçası gibi ortadan kaybolur, ta ki topluluğun canlı devamlılığını garanti altına alan bağlam bu gerçekdışılaşma etkisi tarafından ortadan kaldırılıncaya ve organizma kendi içinde patlayıncaya dek.

Simülasyon ve libido

O halde simülasyon herhangi bir olguyu ne yeniden üreten ne de kayıt altına alan göstergelerin projeksiyonudur, ancak bu hayalet projeksiyonunun etkisi hiçbir zaman bir beden tarafından öncelenmemiştir. Sentetik morfojenez bu simülasyon fenomeninin en açık örneğidir. Hesap makinesi tarafından üretilen imaj önceden var olan bir gerçekliğin yeniden üretimi değil, bir algoritmanın geliştirilmesidir.

Sentetik imajların kopyalanması viral ve sınırsız bir karaktere sahiptir, zira yeni bir simulakrumun yaratılması bir enerji ya da madde yatırımını gerektirmez. Böylece yaşanan deneyim simulakranın yayılmacı çoğalışıyla istila edilmiş olur. Arzu patolojisinin kökenini, libidinal deneyimin tam da merkezine ulaşan kanseri burada görebiliriz. Sentetik medya pornografisi örneğinde gördüğümüz gibi libidinal enerji parazit karakterli bir kopyanın saldırısı altındadır. "Libidinal parazitler" ifadesi Matteo Pasquinelli tarafından bu arzu rahatsızlığını tanımlamak için kullanılmıştır.

Anti-Oedipus, hiçbir zaman Bilinçdışı'nın fazlalığından bahsedilemeyeceği fikrine dayanır; Bilinçdışı bir tiyatro değil laboratuvardır: Spinozacı Deleuze'ün lisanıyla söylersek, Bilinçdışı bir temsil değil ifadedir.

Spinoza, une philosophie de l'expression adlı kitabında şöyle der Deleuze:

Töz mutlak anlamda sonsuz olduğu müddetçe ifade töze içkindir... O halde sonsuzluğun bir doğası var demektir. Merleau-Ponty, bizim için şu anda on yedinci yüzyıl felsefesinde anlaşılması en güç olan şeyi gayet iyi ortaya koymuştur: "Büyük Akılcılığın sırrı" olarak pozitif bir sonsuzluk fikri – "kişinin düşüncesini sonsuzluktan başlatmanın masum bir yolu", ki bunun en mükemmel örneğini Spinozacılıkta buluruz.[21]

Aynı kitaptan:

Tanrının mutlak özü varoluşun ve eyleyişin mutlak anlamda sonsuz kudretidir; ancak biz bu asli kudretin, Tanrının özüne, yani formel ya da gerçek anlamda farklı vasıfları olan bir sonsuzluğa özdeş olduğunu düşünürüz. O halde varoluşun ve eyleyişin kudreti mutlak formel özdür.[22]

Devamında:

Tanrı kendisini nesnel biçimde anlar ve ifade eder.[23]

Yine de Tanrının sonsuz kudretine dair tüm bu sözler bize insanın ifade gücüyle (bu sonsuz değildir) ya da insan organizmasının elinin altında tuttuğu psikolojik ve fiziksel enerjiyle (bu da sonsuz değildir) ilgili bir şey söylemez.

Libidinal enerjinin sınırlı karakteri bizi tekrar kolektif bir fenomen olarak depresyon konusuna getirir. Semiyotik hızlanma ve toplumun medyatikleşmiş deneyimi içerisinde simulakranın çoğalması, panik-depresif döngünün yolunu açarak kolektif libidinal enerjide bir tükenme etkisi yaratır. Pasquinelli iki farklı hipotez üzerinden arzunun termodinamiği sorununu ortaya atar. Termodinamiğin birinci yasasından ilham alan ilk hipotez, libidinal mübadelede bir kaybın söz konusu olmadığı, sürekli bir enerji miktarının korunduğu düşüncesidir. Termodinamiğin ikinci yasasına dayanan diğer hipotez ise aksine her türden mübadelede bir kayıp olduğunu varsayar: Bu durum entropi, bir düzen kaybı ve enerji dağılması yaratır.

Baudrillard, simülasyonu, arzulayan enerjiyi tükenme noktasına kadar emen bir virüsün sonsuz kopyalanması olarak görür. Bir tür semiyotik enflasyon, kolektif duyarlılığımız içinde infilak eder ve pa-

21. G. Deleuze, *Spinoza, une philosophie de l'expression*, 1968, s. 21 [Türkçesi: *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Alber Nahum, Ulus Baker, İstanbul: Norgunk, 2011].
22. *A.g.y.* 23. *A.g.y.*, s. 109.

tolojik bir seyir izleyen mutasyona neden olur: çok sayıda, çok hızlı ve kaotik gösterge. Duyarlı beden, her türden bilinçli kod çözme ve algı ihtimalini ortadan kaldıran bir hızlanmaya tabi kalır.

Baudrillard'ın *Anti-Oedipus*'a yönelttiği eleştiri tam da budur.

Fakat Deleuze ve Guattari'nin de son kitaplarında söyledikleri bu değil midir? Yaşlılığı konu edinen ve kendileri de yaşlanmaktayken kaleme aldıkları bu kitapta Deleuze ve Guattari felsefenin ne ile ilgili olduğu sorusunu sorarlar. Verdikleri cevap felsefenin dostluk ve (Budist terminolojiden alınmış bir ifadeyle) Büyük Şefkat olduğudur: Felsefe, ayaklarımızın dibinde uzanıp giden anlam uçurumu boyunca beraber yürüyebilme kapasitesidir. Bu iki şizo filozof kitap boyunca yaşlılıktan, şizo acıdan ve giderek hızlanarak etrafta dönüp duran gösterge ve fikirlerden dem vururlar.

> Bizi kaostan sakınacak biraz olsun düzene ihtiyacımız var. Kendisinden kaçan bir düşünceden, uçup giden, daha biçimlenmeden ortadan kaybolan, halihazırda nisyan tarafından kemirilmiş fikirlerden daha fazla gerginlik veren bir şey yoktur.[24]

Baudrillard'ın arzu teorilerini ve Foucault'nun iktidarın soybilimi çalışmalarını eleştirdiği metinlerinin yayımlanmasından sonra kimse onun belki biraz da provokatif ve caydırıcı görünmüş olan eleştirilerine yanıt vermedi. Fakat Baudrillard'ın söylemi bir etki yarattı; bana göre Deleuze ve Guattari son kitaplarında düşüncelerini Baudrillard'ın ortaya attığı eleştiriyi örtük biçimde içeren bir düzeyde geliştirmişlerdir. Söylemeye çalıştığım şey, adını anmadan ona yanıt verdikleri ya da kitabı yazarken onu düşündükleri değil. Baudrillard'ın eleştirisinin, *Anti-Oedipus*'tan sonra *Felsefe Nedir?*'i okurken deneyimlediğimiz ton ve pozisyon kaymasıyla aynı istikamette seyrettiğini söylüyorum yalnızca. *Anti-Oedipus*'un bir gençlik çalışması, diğerinin de yirmi yıl sonra olgunluk döneminde yazılmış bir eser olduğunu söylemek kâfi değildir. Aynı şekilde birinin 1968 coşkusuyla, diğerininse tekrardan barbarların galip geldiği bir dönemin ruhuyla yazıldığını söylemek de işimizi görmez. Bu geçiş sırasında vuku bulan kavramsal kaymayı daha derinden değerlendirmemiz gerekiyor.

24. G. Deleuze ve F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, s. 189.

Bir tür Spinozacı üstünlük sanrısını terk edip libidinal enerjinin sınırlı bir kaynak olduğunu kabul ettiğimizde, Pasquinelli'nin tartışmaya açtığı libidonun entropisi mefhumunun Deleuze ve Guattari'nin son kitabında da mevcut olduğunu görürüz.

Olayın ortadan kayboluşu (ve geri dönüşü)

1970'lerin ortalarının radikal kültür bağlamında birbirine karşıt iki tahayyül modelinden bahsedilebilir. Şizo görüşe göre arzunun çoğalması bütün denetim yapılarını sonsuz biçimde kemirir. İçe patlamacı görüş ise çoğalmayı gerçekdışılaştırıcı bir virüsün yayılması olarak görür. Arzu, öznesi aslında bir rehine, bir kurban olan baştan çıkarmanın sonucundan başka bir şey değildir.

"Moleküler devrim", enerjinin, ancak kültürümüzün genişleme alanının mini minnacık sınırları dahilinde kalmak suretiyle, özgürleşmesinin (ya da katmanların çoğullaşmasının, vs.) son aşamasını temsil eder. Sermayenin sonsuz hamlesinin ardından gelen arzunun minnacık girişimi. Mekânların ve toplumsalın molar yatırımının ardından gelen moleküler çözüm. Genişleme ve kurtuluş ilkesini kurtarmak adına ... patlayıcı sistemin nihai kıvılcımları, sınırların enerjisini kontrol altında tutmak ya da enerjinin sınırlarını büzmek için girişilen son çaba.[25]

Öznellik içe patlar, onun yerinde bulduğumuz tek şey ise bir felaketin terörü ya da terörün felaketidir. Simülasyon virüslerinin çoğalması olayı yutmuştur. Yeniden birleştirici simülasyon aygıtının sonsuz kopyalama kapasitesi olayın özgünlüğünü siler. Geriye kalan yalnızca intihardır.

Baudrillard sembolik mübadeleyi ölümle eşleştirdiği 1976 tarihli kitabında intihar konusu üzerinde düşünüyordu.

Üçüncü düzenden simulakranın karşısına ona denk bir şey koymak gerekir. Bu mümkün müdür? Sistemin kendisinden daha fazla şansa bağlı olması hasebiyle altüst edici olan bir teori ya da pratik var mıdır? Devrim politik ekonominin düzeni karşısında ne ise, kodun düzeni karşısında da aynısı olacak belirsiz bir altüst oluş var mıdır? DNA ile savaşabilir miyiz? Sınıf mücadelesinin araçlarıyla bunu yapamayacağımız aşikâr. Belki de daha yüksek bir mantık (ya da mantıksızlık) düzenine ait simulakra icat edilebi-

25. J. Baudrillard, *A l'ombre des majorites silencieuses ou la fin du social*, s. 67.

lir: Mevcuttaki üçüncü düzenin, belirliliğin ve belirsizliğin ötesinde. Peki, bu yine de simulakra olur mu? Belki de ölüm, yalnızca ama yalnızca ölüm, ölümün geridöndürülemezliği koddan daha yüksek bir düzene aittir.[26]

O yıllarda Baudrillard olayın ortadan kaybolmasından, simülasyonun baştan çıkarıcı çoğalışı tarafından yok edilmesinden bahsediyordu. İlk kez 1992'de yayımlanan *Son Yanılsaması* kitabı Elias Canetti'den yapılan bir alıntıyla başlar:

Azap verici bir düşünce: Belirli bir noktada tarih artık gerçek değil. Tüm insanlık farkına varmadan, bir anda gerçekliği terk etti; o günden bu yana olan biten hiçbir şey gerçek değil sanki.[27]

Baudrillard şöyle der:

İnsan, olayların kendi başına şekillendikleri ve ufukta yitip gittikleri noktaya dek –medyanın çevresel boşluğunda– öngörülemez biçimde oradan oraya sürüklendikleri izlenimine kapılıyor. Nasıl fizikçiler artık taneciklerin seyrini ekrandan izliyorsa, biz de olayların nabzını duymuyoruz artık, yalnızca ekrandaki kardiyogramlarını görüyoruz.[28]

Göstergelerin sonsuz çoğalması dikkatin ve muhayyilenin mekânını işgal eder, ta ki toplumun libidinal enerjisini bütünüyle massedene, organizmayı günlük gerçekliğin nabız atışları karşısındaki tüm duyarlılığından mahrum bırakana dek. Dijital simülasyonun serbest bıraktığı semiyotik çoğalmanın hızı o kadar aşırıdır ki kolektif duyarlılığın tüm devreleri sonunda doygunluğa ulaşır. Bu süreci başka şekilde tarif etmek de mümkün. Toplumsal denetim araçları otomatik sistemlerin içerisine yerleştirilmiştir: Siyasal yönetişimin yerini böylece otomat zincirleri alır, siyasal yönetişim üretim, iletişim, yönetim ve teknik makinelerinin içine yerleştirilir. Canlı topluluğun üretim ve servetin toplumsal dağıtımı gibi temel konular üzerinde belirleyici bir rolü yoktur artık, çünkü toplumsal oyuna erişim otomatik işlemsel sistemlerin uyarlanmasını gerektirmektedir. Dil düzeyinde yorum zincirleri öyle otomatikleştirilmiştir ki, önleyici surette yazılmış koda, yani sermaye birikiminin koduna uymayan sözcelemeleri okumak artık mümkün değildir.

Baudrillard, o paradoksal yazım tarzıyla, belki kimi zaman biraz

26. J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, s. 14.
27. J. Baudrillard, *L'illusion della fine o lo sciopero degli eventi*, s. 1.
28. *A.g.y.*, s. 33.

da alelacele, olayın ortadan kayboluşuyla özdeşleştirdiği bu süreçten bahseder.

Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm'de (1976) New York'taki gökdelenleri dijital simülasyonun bir metaforu olarak kullanan Baudrillard şöyle yazmıştı (tüylerim ürpererek okuyorum):

New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'nin neden iki kulesi var? Manhattan'daki büyük binalar rekabetçi bir dikeylikle birbirlerinin karşısına geçmekten memnuniyet duyarlar, buradan da kapitalist sistemin imajı olan mimari bir panorama çıkar. Her bir binanın bir diğeri karşısında saldırganca dikildiği bir piramit cangılı... Bu yeni mimari, artık rekabetçi bir sistemin değil, rekabetin korelasyon adına ortadan kalktığı güvenilir bir sistemin cismanileşmiş halidir... Bu mimari anlatım tekele aittir: Dünya Ticaret Merkezi'nin ikiz kuleleri, kare taban üzerine oturtulmuş dört yüzer metrelik mükemmel dikdörtgen prizmalardır, kusursuz biçimde dengeli ve kör birleşik kaplardır. Bunların birbirine özdeş iki kule oluşu, tüm rekabetin sona erdiğine, her türden orijinal referansın sonlandığma işaret eder.[29]

Ama hikâye burada bitmez.

Baudrillard, 11 Eylül 2001'den sonra skandal kabilinden bir metinde olayın geri dönüşünü teyit eder. DTÖ kulelerinin çöküşünün ardından simülasyon laneti, daha 1976 tarihli metinde bir metaforuna rastladığımız sonsuz çoğalma etkisiyle birlikte ortadan kalkar.

Terörizmin Ruhu, tarihteki en gösterişli terörist saldırının hemen ardından kaleme alınır. Buradaki "gösterişli" sözcüğünün ikili, paradoksal bir anlamı vardır, çünkü gösteri tam da tüm gösterinin çöküşüdür, içe patlama bir infilakı kışkırtmıştır. Baudrillard'ın amacı simülasyon kafeslerinin ötesinde olayın geri dönüşünü kutlamaktır.

New York'taki Dünya Ticaret Örgütü saldırılarıyla birlikte mutlak olayın, tüm olayların "anasının", daha önce hiç gerçekleşmemiş her türden olayı kendi içinde birleştiren saf olayın gözlerimizin önünde vuku bulduğu söylenebilir.[30]

Gösterge-kapitalizminin karar alma gücünü aşırı yoğunlaştırmış olması feci olaylara kapı aralar. Hoş görülmesi mümkün olmayan bu intihar eylemi, iktidarın sonsuz kuvvetinin cakasını faş etmiş, bu kuvvetin karşısına onu sıfıra indiren bir kaçış biçimi koymuştur.

29. J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, s. 83.

30. J. Baudrillard, *The Spirit of Terrorism and other Essays*, Londra: Verso, 2003, s. 3-4.

Ölüm, daha doğrusu intihar, olaylar zincirini yeniden tesis eden öngörülemez bir olaydır. O günden bu yana intihar üçüncü binyıl sahnesinin başaktörü olarak görünür hale geldi. Yirmi birinci yüzyıl tarihine hangi perspektiften bakarsak bakalım (kapitalist dogma, fanatizm ya da umutsuzluk) intihar resmi söylemlerin, gerek sınırsız büyüme retoriğinin gerekse dinsel ya da milli köktencilik retoriğinin gizlediği hakikattir.

İntihar

On iki genç Arap kendilerini içinde bulundukları uçaklarla birlikte kurban edip Manhattan'ı cehenneme çevirdiklerinden ve ilk postmodern savaşı başlattıklarından beri intihar dünya tarihinin başaktörü haline geldi. İntihar radikal protestonun yeni bir biçimi değil elbette. 1904 yılında Hollandalılar Bali'yi kendi sömürge yönetimlerine almak için adaya çıktılar. Adalardaki çeşitlilikten gurur duyan Hindu nüfus Hollanda istilasına sert biçimde karşı koydu. Çok sayıda çatışmanın ardından Hollandalılar Denpassar kraliyet sarayına saldırmaya hazırdılar. Raja ve mahiyeti beyazlara bürünmüş şekilde Hollandalılara doğru ilerledi, istilacıların dibine kadar geldi. Krallarının peşinden giden adamların her biri bir anda kılıcını çekti ve kendi göğsüne sapladı, gerçekleştirdikleri bu intihar ritüeline Bali dilinde *puputan* deniyordu. Hollandalıların şaşkın bakışları altında dokuz yüzden fazla adam yere yığıldı. Hollandalılar için son derece travmatik bu olay ülkedeki sömürge politikalarının krizini başlatmış oldu.

İkinci Dünya Savaşı'nın sonlarında Japon generaller intiharı bir silah olarak kullanmaya karar verdiler. Üstünlüğü ele geçirmiş olan Amerikalılara direnmek için genç hava subaylarına düşman donanmalarının üzerine çakılma emri verdiler. "Kutsal rüzgâr" anlamına gelen *kamikaze* sözcüğü böylece yıkıcı intihar öfkesiyle özdeş hale geldi. Japon araştırmacı Emiko Ohnuki-Tierney, *Japon Kamikazelerin Gerçek Öyküsü* adlı kitabında genç pilotların kendilerine verilen görev konusunda hiç de o kadar şevkli olmadıklarını kanıtlar. Pilotların mektuplarını yayımlayan yazar, kamikazelerin genel olarak bu göreve rıza göstermediklerini, hiyerarşinin üstlerinde yer alanların (bunların hiçbiri kendini kurban etmemiştir) onları ancak hedefe

(düşman gemisi) ulaşmaya yetecek yakıtla göreve çıkmaya zorladıklarını gösterir.

Bir intihar emri verenlerle sıradan bir bombalamanın emrini verenler arasındaki, umudunu yitirmiş gençleri kalabalığın orta yerinde kendilerini havaya uçurmaya gönderen bir şeyhle pilotlara sivil bir mahalleyi bombalama emri veren Amerikalı bir general arasındaki fark nedir?

Saldırgan intihar yeni bir fenomen olmasa da bugünün bağlamında çok daha rahatsız edicidir. Yalnızca kararlı ve yeterince hazırlıklı biri bu ölüm cihazlarına ulaşabileceği için değil, cinai intihar bugün artık pek de nadir bir durum olmadığı için. Cinai intihar güncel umutsuzluğun yaygın tezahürü haline gelmiş durumda. Bu türden intiharların kökeninde, kendine yönelen başka şiddet biçimlerinde de olduğu gibi, siyasal bir neden ya da stratejik-askeri bir maksat değil, yalnızca İslamcı gençlerle sınırlı olmayan bir acı biçimi vardır. Kapitalizmin zafer çağında tüm dünyayı etkisi altına alan mutsuzluk salgını kürenin her yanında saldırgan bir intihar dalgası yaratmıştır.

Reklamlar, her köşe başında, gece ve gündüz her an, sınırsız tüketim özgürlüğünü, mülk edinmenin ve rekabet yoluyla zafer kazanmanın keyfini kakar başımıza. Kapitalizm 1990'larda, kolektif entelektüel ağın değerlenme sürecini başlatmak için muazzam bir entelektüel, yaratıcı, psikolojik enerjiyi harekete geçirdi. Fakat insan zihninin sınırsız ve sistematik biçimde sömürülmesini dayatan üretim hızlanması, sıradışı bir psikolojik çöküşün koşullarını yarattı. Yükselişte olan yeni ekonominin bir diğer adı da "Prozac kültürü"ydü.

Yüz binlerce Batılı ekonomi işlemcisi ve yönetici, psikotrop ilaçlarla kafaları iyiyken, kimyevi coşku halinde sayısız karar aldı. Fakat insan organizmasının sınırsız kimyevi coşkuya ve üretim fanatizmine tahammül etmesi mümkün değildir, bir noktada teslim olmaya başlar. Bipolar davranış bozukluğundan mustarip hastalarda gözlendiği gibi, coşkunun yerini kişinin tam da motivasyonunun, girişimciliğinin, kendine güveninin, arzusunun ve cinsel cazibesinin kaynağını vuran uzun dönemli bir depresyon alır. Yeni ekonominin krizini, bu krizin Prozac çöküşüyle birlikte gerçekleştiğini görmeden anlayamayız.

Bilişsel işçinin bireysel depresyonu ekonomik krizin sonucu de-

ğil nedenidir. Depresyonun kötü giden işlerin bir sonucu olduğunu hayal etmek son derece kolaydır. Bol kârla mutlu mesut çalışılan onca yılın ardından borsada değerler düşer ve yeni beyin emekçileri derin bir depresyona yuvarlanır.

Ne var ki durum böyle değildir.

Depresyonun gerisinde duygusal, fiziksel ve entelektüel enerjimizin, rekabetin ve kimyevi-ideolojik coşku halinin bizlere dayattığı ritmi kaldıramamış olduğu gerçeği yatar. İnsanın içerisinde göstergeleri, anlam beklentilerini, arzu ve projeksiyonları bulabileceği bir psiko-semiyotik mekândır piyasa. Zihinsel ve fiziksel enerjilere tesir eden bir enerji krizi söz konusudur. Bu kriz bir kez patlak verdi mi depresyona giren Batı psikolojisini yeniden motive edebilmek için güçlü bir amfetamin tedavisi uygulamak gerekecektir: savaş. Fakat ancak hasta biri depresif bir krize tepki olarak amfetamin alır. Zira kuvvetle muhtemel sonuç depresyonun daha da şiddetle nüksetmesidir.

İslamcı şehitlerin terörist intiharlarıyla Batı'nın üretici zihinlerine tesir eden bipolar davranış bozukluklarını aynı seviyeye indirmek niyetinde değilim. Söylediğim şey gayet basitçe bu iki durumun, hem kendilerini muzaffer görenlerin aşırı uyarılmış rekabetçi psikolojilerini hem de aşağılananların hınç dolu psikolojilerini etkileyen dayanılmaz bir acının iki farklı tezahürü olduğu.

Cinai intiharları politik kategorilere indirgediğimizde bu intiharların kaynağını değil sadece nihai tezahürlerini anlamış oluruz. Bu intiharları ortaya çıkaran şey, cihat uğruna alınmış stratejik kararlar değil, aşağılanmadan, umutsuzluktan, geleceksizlik, yetersizlik ve yalnızlık hissinden kaynaklanan dayanılmaz acıdır. Bu hisler, kocaları ya da kardeşleri Rus askerler tarafından katledilmiş Çeçen kadınlarla, Batı'nın katlanılması güç aşağılamalarına ve şiddetine maruz kalan Arap gençlerle sınırlı değildir. Yalnızlık ve anlam kaybı hissi, kapitalizmin zaferinin, zamanı, hayatı ve duyguları otomatikleşmiş bir rekabetin cehennemi ritimlerine boyun eğdirdiği her yere yayılıyor.

Mutsuzluğun kitlesel biçimde üretilmesi zamanımızın başat konularından biri. Günün mevzuu kapitalist Çin ekonomisinin sıradışı başarıları. Oysa Çin Komünist Partisi Merkez Komitesi 2007'de ülkenin kırsal bölgelerinde hızla yayılan intiharlarla boğuşuyordu.

Bu durumu nereye kadar idare edebiliriz? Bir milyar dışlanmış insanın öfkesinden ve umutsuzluğundan ne kadar daha kaçınabiliriz, sistem içine dahil edilen üç yüz milyonu ne kadar daha şımartabiliriz? İntihar terörizmi, en patlayıcı ve kanlı olanı olsa da, mevcut salgının sadece bir bölümünü oluşturuyor. İntihar, küçük ıssız bir odada ya da metro istasyonunda kalabalıkların ortasında olabilir. İntihar, politik saiklere değil, acıya, mutsuzluğa ve umutsuzluğa bir yanıttır. Kapitalizmin zaferi hayatın her alanını kemirmeye başladığından ve kamusal hayat rekabet, hız ve saldırganlık tarafından istila edildiğinden bu yana, mutsuzluk, yalnızca İslamcılığın tahakkümü altındaki bölgelerle sınırlı kalmayacak biçimde, bir orman yangını gibi hızla yayılıyor. İntihar gençler arasındaki birinci ölüm nedeni olma eğiliminde. Birkaç gün önce gazeteler Londra'nın içme suyunda Prozac izlerine rastlandığını duyurdu; 24 milyon İngiliz vatandaşı antidepresan kullanıyor.

China Today gazetesi 2007'de tam gaz iktisadi büyümeye rağmen geride kalan sene içinde iki yüz bin insanın intihar ettiğini ve rakamların artmaya devam ettiğini bildirdi. Japonya'da insanı intihara sürükleyecek kadar aşırı çalışma halini anlatmak için *karoshi* sözcüğü kullanılıyor. Japonya'daki pek çok demiryolu şirketinden biri olan Doğu Japonya Demiryolları, Tokyo'daki istasyon platformlarına devasa aynalar yerleştirme kararı aldı. Kararın gerisinde yatan düşünce, intiharın eşiğindeki umutsuz insanların aynada kendi görüntülerini gördükten sonra bir kez daha düşünmelerini sağlamak.

En iyi tedavi yöntemi bu olmasa gerek.

Reklam panolarındaki gülümseyen yüzler güvenlik, konfor, yuva sıcaklığı ve başarı vadettiği halde tüm dünyayı sarıp sarmalamış görünen bu psikopatoloji dalgasının bir çaresi var mı? Toplumsal konulara siyaseten bir yanıt geliştirilemeyeceği, bunların psikoterapiye havale edilmesi gerektiği söylenebilir. Belki de cevap yavaşlamak, ekonomik fanatizmden vazgeçmek ve "zenginlik" sözcüğünün hakiki anlamını kolektif olarak bir kez daha düşünmek gerektiğidir. Asıl servet sahibi, çok şeye sahip olan değil, doğanın ve insani işbirliğinin önüne koyduklarının keyfini sürecek yeterli zamanı olandır. İnsanların büyük çoğunluğu bu basit gerçeği anladığında, yaşamlarını yoksullaştıran rekabetçi yanılsamadan kurtarıldıklarında kapitalizmin temelleri çatırdamaya başlayacak.

DIŞAVURUMCU PATOLOJİLER

Bergman, *Persona*'da başkalık meselesini varoluşçu kategoriler üzerinden değerlendirir; başkalığı iç sıkıntısı ve iletişim döngülerinin askıya alınmasının, yadırgamanın bir yansıması olarak ele alır. Elisabeth Vogler, bir tiyatro performansı esnasında, aniden bir rahatsızlık ya da felç geçirmiş gibi tümden konuşmayı kesen bir aktristir. Onu muayene eden doktorlar raporlarında gerek fiziksel gerek zihinsel anlamda son derece sağlıklı olduğunu belirtirler. Ancak Elisabeth suskun yaşamına devam eder. Son derece yetenekli, pırıl pırıl ve konuşkan bir hemşire olan Alma'nın bakımını üstleneceği bir hastaneye kaldırılır. İki kadının ilişkisi giderek yoğunlaşır. Hemşire tedavi amacıyla deniz kıyısında bir eve giden Elisabeth'e eşlik eder. İki kadın birbirlerinin içinde kaybolmaya, maskelerini değiş tokuş etmeye başlarlar. Alma çok konuşur, geçmişinden ve duygusal yaşamından bahseder, Elisabeth ise suskun ama ilgiyle dinler.

Patojen başkalık

Persona sözcüğü Latincede maske anlamına gelir: Jung'a göre *persona*, bireylerin kendilerini korumak ve savunmak adına, etraflarındaki dünyayı da buna uyum göstermeleri için kandırarak, bilinçli ya da bilinçdışı biçimde, benimsedikleri yapay kişiliktir.

Bergman başkalık sorununu şizofren bölünmüş benlik ya da çift kişilik figürü üzerinden ele alır. O nedenle kimlik bir yalıtma ve kapatılma oyunu üzerinden tanımlanır. Bizleri bireysel maskelerimizi takmaya zorlayan, baskılayıcı toplum bağlamıdır. Bergman'ın filmini yaptığı kültürel bağlamda yabancılaşma bedenle ruh arasındaki ilişkinin bir metaforudur: ruhun baskılama sonucu yitip gitmesi.

Kim Ki Duk, kırk yıl sonra, bütünüyle başka bir bağlamda, başkalık meselesini kimliklerin çoğalması ve aşırı dışavurum oyunu biçiminde anlamayı öneren bir film yaptı. *Zaman* adını taşıyan film, geçirdiği estetik cerrahi müdahaleler sayesinde fiziksel maskesini değiştiren birinin hikâyesini anlatıyordu.

Bergman'ın filmine seçtiği isim özdeşleşilen maskeyi düşündürtür. Kim Ki Duk ise çokluk kavramı ve taktığımız çok sayıdaki mas-

ke, yani özdeşleşememe ve maskelerin çoğalması meseleleri etrafında döner. Estetik cerrahi çağında maskelerin çokluğu, aynı anda sözcelemenin farklı failleri olma imkânını temsil etmekle kalmaz, sözcelemenin fiziksel veçhesini, mekânını ve kipini değiştirmek yoluyla farklı yüzler edinme fırsatına da atıfta bulunur.

Zaman, Güney Kore'de çokça bulunan estetik cerrahi merkezlerinden birinin kapısında başlar. Film bize bir kadınla adamın hikâyesini anlatır. İkisi sevişirler, sonra kadın adama onun başka bir kadına âşık olup kendisini terk edeceğinden korktuğunu söyler. Senin bana âşık olman için benim başka biri olmam gerekiyor. Ben başka biriymişim gibi seviş benimle, ne hissettiğini, ne düşündüğünü söyle bana. Sonuçta bu fikri bir saplantıya dönüştüren kadın başka bir kadın olmaya karar verir. Gidip bir ameliyatı izler, doktordan yüzünü değiştirmesini ister, böylece tanınamayacak hale gelecektir. Cerrah kadına yüz hatlarının çok güzel olduğunu, operasyon geçirmesine gerek görmediğini söyler. Kadın ısrar eder. Neticede Güney Kore'de kadınların yarısı öyle ya da böyle estetik cerrahi müdahaleler yaptırıyor. Bu arada adam, âşık olduğu kadın ortadan kaybolduğu için bedbaht durumdadır. Onu aramaya devam eder, ama hiçbir sonuç elde edemez, sonuçta bir daha asla kendisine dönmeyeceğini düşünür, bir süre sonra başka bir kadınla tanışır. Bu yeni tanıştığı kadının aslında eski sevgilisi olduğunu biz biliriz. Kadın adamı baştan çıkarır, ama genç adamın aklı hâlâ ortadan kaybolan öteki kadındadır. O noktada kadın adama gerçeği söyler, adam küplere biner. İntikam için sevgilisini tanınmayacak hale getiren doktora gider, kendisi için de aynı müdahaleyi ister ki kimse onu tanıyamasın.

Benliğin derinlerinde yatan kimlik ve dış fiziksel görünüş, beden ve ruh gibi başkalık meselesine dair temalar bu filmin kavramsal temelini oluşturur. Kim Ki Duk'un dili son derece basit, ama bir o kadar da güçlü ve dramatiktir. Başka biri olmak için yanıp tutuşan kadının estetik cerrahi merkezinde yeni yüzü olan maskeyi taktığı sahne, duygusal olarak hayli dokunaklıdır örneğin. Arzu sonsuz bir başkalık oyunudur. Bize anlatılan dramın başlangıç noktası arzudur. "Başka biri olmak istiyorum, çünkü arzu sürekli olarak bir nesneden diğerine kayıyor."

Ancak buradaki simülasyon meselesini gözardı edemeyiz: Estetik cerrahi, bir prototipin kopyalarını değil de cisimleşmiş sentetik

imajlar olan biçimler üretebildiği içindir ki arzu nesnesinin kaymaların mümkün kılabilmektedir. Arzu ve simülasyon burada son umutsuz oyunlarını oynarlar, çünkü oyunun sahnelendiği yer ruhun ele geçirildiği fiziksel bedendir.

Arzu nesnesinin sanal olarak sonsuzca çoğalışı zamanımızın patolojilerinin esas niteliğidir. Mesele artık arzu nesnesinin yokluğu, baskılanması ya da arzu nesnesine dokunmanın yasaklanması değildir. Öteki, tüketimin ulaşılamaz ve sonsuz nesnesi olarak, artık mümkün olmayan erotik bir başkalığın sanal ikamesi olarak çoğalır. Öteki pornografiye dönüşür, çünkü gerçek insanların sınırlı libidinal enerjilerini tüketen sonsuz bir arzunun nesnesine dönüştükçe keyif azalacaktır.

İç sıkıntısı ve bastırma

Yirminci yüzyılın anti-otoriter kuramları, doğrudan ya da dolaylı olarak, Freud'un *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda odaklandığı bastırma kavramından etkilenmiştir.

> Uygarlığın büyük ölçüde içgüdülerin yadsınması üzerine kurulmuş olduğunu, ön koşulunun tam da güçlü içgüdülerin tatmin edilmeyişi (bastırılması, dışlanması, vs.) olduğunu görmemek olanaksızdır. Bu "kültürel engellenme" insanların toplumsal ilişkilerine hâkim durumdadır; bütün uygarlıkların kendisiyle mücadele etmek durumunda oldukları düşmanca tutumun nedeninin bu engellenme olduğunu biliyoruz.[31]

Freud'a göre bastırma, toplumsal ilişkilerin esas ve kurucu veçhesidir. Yirminci yüzyılın ortalarında, 1930'larla 1960'lar arasında, Avrupa kökenli eleştirel teoriler yabancılaşmanın antropolojik boyutuyla özgürleşmenin tarihsel boyutu arasındaki ilişkiyi analiz ettiler. Sartre'ın görüşü, *Diyalektik Aklın Eleştirisi*'nde (1964) ortaya koyduğu üzere, dolaysız biçimde Freud'un teorilerinden etkilenmiştir, yabancılaşmanın kurucu, dolayısıyla kaçınılmaz, karakterini teslim eder. Tarihselci ve diyalektik varyantlarıyla Marksist teori ise, yabancılaşmayı kapitalist toplumsal ilişkilerin ilgası yoluyla aşılabilecek, tarihsel olarak belirlenmiş bir fenomen olarak kabul eder.

31. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* [Türkçesi: *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis, 1999, s. 55].

Diyalektiğin saflığını eleştiren Freud 1929 tarihli makalesinde bu tartışmayı öngörmektedir:

> Komünistler kötülükten kurtulma yolunu bulduklarına inanırlar. Onlara göre insan açıkça iyidir, komşusuna iyi duygular besler ama özel mülkiyet kurumu doğasını bozmuştur. ... Özel mülkiyet kaldırıldığında, bütün mallar ortak kılınıp bunlardan sağlanan yarara herkes ortak edildiğinde insanlar arasındaki kötü niyet ve düşmanlık ortadan kalkacaktır. ... Komünist sistemin ekonomik eleştirisi konusunda söyleyeceğim bir şey yok; özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasının amaca uygun ve yararlı olup olmadığını inceleyecek durumda değilim. Ama sistemin psikolojik öncülünün savunulamayacak bir yanılsama olduğunu görebiliyorum.[32]

Freud'a göre modern kapitalizm, her medeni sistem gibi, bireysel libidonun zorunlu olarak bastırılması ve kolektif libidonun ehlileştirici biçimde örgütlenmesi üzerine kurulmuştur. Yirminci yüzyıl düşüncesinde bu fikrin farklı biçimlerde ifade edildiğini görürüz.

Freudcu psikanaliz bağlamında "huzursuzluğumuz" kurucu ve kaçınılmazdır, psikanalitik teori bu huzursuzluğunu kışkırtabileceği nevrotik biçimleri dil ve anımsama vasıtasıyla tedavi etmeyi amaçlar. Varoluşçu felsefe kültürü, Freud'un kurucu yabancılaşmanın kaçınılmaz olduğu ve libidinal dürtülerin bastırıldığı fikrini paylaşır.

Marksist ve anti-otoriter teoriler bağlamında ise, bastırma, toplumsal eylemin zaten toplumun gerçek hareketine ait olan üretici ve arzulayıcı enerjileri özgürleştirerek ortadan kaldırabileceği, toplumsal olarak belirlenmiş bir biçimdir.

Her iki felsefi pozisyonda da bastırma kavramı kilit bir rol oynar, çünkü bu kavram hem psikanalitik teorinin uğraştığı nevrotik patolojileri izah eder, hem de devrimci hareketlerin sömürüyü ve yabancılaşmayı aşmak için yok etmek istedikleri kapitalist toplumsal çelişkiyi açıklar.

> Uygarlığın büyük ölçüde içgüdülerin yadsınması üzerine kurulmuş olduğunu, ön koşulunun tam da güçlü içgüdülerin tatmin edilmeyişi (bastırılması, dışlanması, vs.) olduğunu görmemek olanaksızdır.

1960'larda ve 70'lerde bastırma kavramı politik söylemin kuytularında kaldı. Bastırma araçlarına karşı arzunun politik etkisi vurgulandı, ancak bu düşünme biçimi çoğu zaman kavramsal ve siyasal

32. Freud, *a.g.y.*, Türkçesinde s. 70.

manada bir tuzak haline geldi. Bunun bir örneği 1977 İtalyası'dır. Şubat ve Mart kalkışmalarını izleyen tutuklama dalgasından sonra hareket Eylül'de Bologna'da bastırma sorunu üzerine bir toplantı için çağrı yaptı. Bu kavramsal bir hataydı. Tartışmanın esas konusu olarak bu meseleyi seçerek iktidarın anlatısal makinesinin içine girmiş, iktidar karşısında asimetrik, dolayısıyla ondan bağımsız, yeni hayat biçimlerini hayal etme kapasitemizi kaybetmiştik. Yirminci yüzyıl sonunda bastırma sorunu tümüyle ortadan kalkmış, toplumsal sahneyi terk etmiş görünüyor. Zamanımızın hâkim patolojisi artık libidonun bastırılmasından kaynaklanan nevrozlar değil, ünlü reklam sloganı "*just do it*"in dışavurumcu patlamasından doğan şizo-patolojilerdir.

Yapı ve arzu

1970'lerin anti-otoriter teorileri, tarihsel ufkunu genişletip tersyüz ettikleri Freudyen kavramsal alanın içinden doğmuşlardı. Marcuse, *Eros ve Uygarlık* kitabında kolektif erosun kurtuluşunun zamanlılığını ortaya koyar. Bastırma, teknoloji ve bilginin tümüyle gelişmelerine mani olarak bunların potansiyellerini sıkıştırır, eleştirel öznellik ise eylemini tam da toplumun libidinal ve üretken potansiyellerinin bütünüyle ifade edilmesini mümkün kılarak, yani haz ilkesinin bütünüyle gerçekleşmesinin koşullarını yaratarak geliştirir.

Modern toplum analizi toplumsal kurumları ve kamusal söylemi baskıcı biçimde modelleyen disiplin araçlarının tasviriyle iç içe geçer. Foucault'nun yakınlarda yayımlanan 1979 tarihli seminerleri (biyopolitiğin doğuşu üzerine seminerler) bizleri teorinin odak noktasını baskıcı disiplinden biyopolitik denetim aygıtlarının yaratılmasına kaydırmak zorunda bırakmıştır. Gerçi Foucault modernitenin soybilimi üzerine yaptığı çalışmalarında (*Kliniğin Doğuşu*, *Deliliğin Tarihi*, *Disiplin ve Ceza*) kendine has üslubuyla "bastırma" paradigması içinde dolanmaya devam eder.

Deleuze ve Guattari *Anti-Oedipus*'la birlikte Freudyen alanla bağlarını açıkça terk etmiş olsalar da, Freud'un *Uygarlığın Huzursuzluğu* metninde ortaya koyduğu sorunsal içinde kalmaya devam ederler. Arzu hem toplumu hem de bireysel deneyimleri kateden hareketin itekleyici gücüdür, fakat arzulayıcı yaratıcılığın, kapitalist toplumun

varoluşun ve hayal gücünün her bir köşesine yerleştirdiği baskılayıcı savaş makinesiyle sürekli olarak mücadele etmesi gerekir.

Arzu kavramı "baskılayıcı" türden bir okumada ortadan kaldırılamaz. Aksine, *Anti-Oedipus*'ta arzu kavramı noksan kavramının karşısına konur. Noksanın alanı yirminci yüzyıl politikasının üzerine inşa edildiği diyalektik felsefeyi üretmiştir. Bu, özerkliğin değil bağımlılığın alanıdır. Noksan, ekonomik rejimin, dinsel ve psikiyatrik tahakkümün özgül bir ürünüdür. Erotik ve politik özneleşme süreçleri noksan üzerine değil, yaratım anlamındaki arzu üzerine kurulur.

Bu bakış açısından Deleuze ve Guattari bastırmanın arzunun projeksiyonundan başka bir şey olmadığını anlamamızı sağlamıştır. Arzu bir yapının tezahürü değildir, binlerce yapıyı inşa edecek yaratıcı kudreti vardır arzunun. Arzu, yapıları takıntılı nakaratlara dönüştürerek onları pekiştirebilir. Arzu kendi kendine tuzaklar kurar.

Foucault'nun soybiliminden ve Deleuze ile Guattari'nin yaratımcılığından gelen analitik çerçeve içinde öznellik, bir güç olarak, bastırılan arzunun baskılayıcı toplumsal yüceltme karşısında yeniden ortaya çıkması olarak görülür. Bu baskılayıcılığa karşıt, ya da dışavurumcu bir görüştür.

Yapıyla arzu arasındaki ilişki Guattari'nin şizoanalitik teorisinde bir dönüm noktasıdır, onu Lacancı Freudculuğun halesinden dışarı çıkarır. Arzu yapı üzerinden, değişmez matematiksel modellere bağımlı olası bir değişkenmiş gibi anlaşılamaz. Yaratıcı arzu, sonsuz yapılar, hatta baskılayıcı aygıt işlevi gören yapılar üretir.

Ancak Freudyen hâleden gerçek anlamıyla çıkabilmek için teorileri bize o yıllarda caydırıcı görünmüş olan Baudrillard'ı beklememiz gerekmiştir. Jean Baudrillard bambaşka bir manzara çizer bizlere: 1970'lerin başlarında kaleme aldığı eserlerinde (*Nesneler Sistemi*, *Tüketim Toplumu*, "Medya İçin Ağıt" ve son olarak *Foucault'yu Unutmak*) arzunun sermayenin gelişiminde itici güç olduğunu, özgürleşme ideolojisinin metanın bütünüyle tahakkümünü kurmasına denk geldiğini savunur. Yeni muhayyel boyut bastırma değil, simülasyon, yani simulakranın, baştan çıkarmanın çoğalmasıdır. Baudrillard için dışavurumcu fazlalık, aşırı doz, gerçekliğin esas nüvesidir.

Gerçek bir çöl gibi büyüyor... Yanılsama, düşler, tutku, delilik ve uyuşturucular, ama aynı zamanda yapıntı ve simülakrum – bunlar gerçekliğin doğal avcılarıydılar. Bir karanlığa, dermansız bir illete tutulmuş gibi hepsi enerjilerini yitirdi.[33]

Baudrillard sonraki onyıllarda hâkim olacak olan eğilimi önceden sezmiştir. Onun analizinde simülasyon özne ile nesne arasındaki ilişkiyi değiştirir; özneyi, baştan çıkarılanın madun konumunu kabullenmeye zorlar. Faal olan taraf özne değil, nesnedir. Neticede tüm sorun alanı yabancılaşma, bastırma ve huzursuzlukla ilişkilidir. Deleuze yaşamının sonlarında (disiplin ve denetim toplumları üzerine yaptığı, sıkça atıfta bulunan çalışmasında) Foucault'nun disiplin mefhumunu ve buradan türeyen farklı kuramsal mimarileri sorgular görünür, sanki Baudrillard'ın 1970'lerden bu yana yöneldiği istikamete dönmüş gibidir. Simülasyon teorisiyle arzu teorisini mukayese etmek gibi bir derdim yok. Benim esas ilgilendiğim şey, geç sanayi toplumundan gösterge-kapitalizmine –yani gayrimaddi emek ve Enfosferin patlaması üzerine temellenmiş bir kapitalizm biçimine– geçiş yıllarında ortaya çıkan psikopatolojik sahne.

Aşırı üretim kapitalist üretim sisteminin içkin bir özelliğidir, çünkü kapitalizmde malların üretimi insanların somut ihtiyaçlarına değil, değer üretiminin soyut mantığına tekabül eder. Ancak gösterge-kapitalizminde ortaya çıkan özgül aşırı üretim de semiyotiktir: Sonsuz bir gösterge fazlası Enfosferde dolaşım halindedir. Bireysel ve kolektif dikkatler doygunluğa ulaşmıştır.

Baudrillard'ın sezgisi zaman geçtikçe gerçek oldu. Geleceğin hâkim patolojisi, bastırmanın değil, genelleşmiş bir zorunluluk haline gelecek olan dışavurma halinin ürünü olacak.

Ağ bağlantısına sahip ilk kuşağı etkisi altına alan mevcut iç sıkıntısı halini ele aldığımızda Freud'un *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda tasvir ettiği kavramsal alandan çıkmış oluruz. Freud patolojinin kaynağına bastırma'yı koymuştu: Bir şeyler bizden gizlenmiş, bastırılmış ve baskılanmıştır. Bir şeyler yasaklıdır.

Bugün patolojinin kaynağında inziva halinin değil de bir hipergörü durumunun, Enfosferin patlamasıyla beraber gelen bir görünürlük fazlalığının olduğu açık: aşırı enfo-sinir uyarımı.

33. J. Baudrillard, *Il patto di lucidità*, Cortina, s. 21.

Dikkat bozukluğu, disleksi, panik gibi bugünün psikopatolojilerini anlamamızı sağlayacak teknolojik ve antropolojik bağlam, bastırma değil hiper-dışavurumdur. Bu patolojiler enformasyon girdisini işlemede farklı bir yola başvururken acıya, rahatsızlığa ve marjinalleşmeye neden olurlar.

Biraz yüzeysel görünecek olsa da, burada geliştirdiğim söylemin, hoşgörülü tavırların kötü sonuçlara neden olacağını, eski güzel günlerdeki bastırmaların insanın hem hem zihinsel hem de toplumsal değerleri için faydalı olduğunu vaaz eden gerici ve tutucu yorumlarla hiçbir ilgisi olmadığını belirtmek isterim.

Hiper-dışavurumdan kaynaklanan patolojiler

Freud'un nevroz olarak niteleyip bastırmanın bir neticesi olarak tarif ettiği hâkim toplumsal psikopatolojinin, bugün enerji ve enformasyon fazlasıyla birlikte görülen bir psikoz olarak tarif edilmesi gerektiğini gördük.

Guattari, şizoanalitik çalışmasında, şizofreninin yöntemsel ve bilişsel rolünden başlayarak nevrozla psikoz arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlama olanağı üzerine odaklanmıştı. Kapitalizmin –etkinliği emeğin baskılayıcı sınırları içerisinde kalmaya zorlayarak ve arzu'yu bastırma'nın disiplin biçimlerine tabi kılarak– dışavurum üzerinde dayattığı nevrotik sınırların infilak etmesiyle çakışan bu yeni tanımın son derece güçlü bir politik etkisi olmuştu. Ancak toplumsal hareketlerin şizomorfik baskısı ve toplumsalın dışavurumcu patlaması, toplumsal dillerin, üretim biçimlerinin ve nihayetinde kapitalist sömürünün metamorfozuna (şizo-metamorfoz) neden oldu.

Ağ bağlantısına sahip ilk kuşağın gündelik hayatında artık giderek yaygın bir hal alan psikopatolojiler bastırma ve disiplin paradigması içinden anlaşılamaz. Söz konusu olan bastırmanın değil, *just do it* sloganının neden olduğu bir patolojidir.

Gösterge-patolojik bir bakış açısıyla şizofreni, semiyotik akışların beynin bu akışları yorumlama kabiliyetine kıyasla aşırılığı biçiminde değerlendirilebilir. Evren aşırı hızla dönmeye başlayıp yorumlanacak göstergelerin sayısı artınca, zihnimiz şeylere biçimini veren çizgi ve noktaları ayırt edemez hale gelir. Şeylere olası anlamlarını, aşırı-kapsayıcı bir süreç üzerinden, anlamın sınırlarını geniş-

leterek vermeye çalıştığımızda olan tam da budur. Deleuze ve Guattari'nin beraber kaleme aldıkları son kitap *Felsefe Nedir?*'in sonuç bölümünden yaptığımız alıntıyı tekrarlayalım bu noktada:

> Bizi kaostan sakınacak biraz olsun düzene ihtiyacımız var. Kendisinden kaçan bir düşünceden, uçup giden, daha biçimlenmeden ortadan kaybolan, halihazırda nisyan tarafından kemirilmiş fikirlerden daha fazla gerginlik veren bir şey yoktur. Doğa ve düşünce olmaksızın, katettikleri renksiz ve suskun hiçliğin hareketsizliğiyle harmanlanan sonsuz hızlardır.[34]

Şizofreninin göstergebilimi

Semiyotik bir rejim baskılayıcı olarak tanımlanabilir, çünkü içerisindeki her bir gösterene isnat edilen yalnızca tek bir anlam vardır. İktidarın göstergelerini adabına uygun yorumlamayanlara, bayrağa selam durmayanlara, hiyerarşiye ve kanuna saygı duymayanlara yazıklar olsun! Biz gösterge-kapitalizmi evreninin sakinlerinin içinde yaşadığı bu semiyotik rejim, gösterenlerin aşırı hızıyla karakterize olmuştur, o yüzden bir tür yorumlama kinezisine neden olur.

Şizofrenik yorumlamanın esas karakteri olan *aşırı-kapsayıcılık*, video-elektronik medya evreninde salınmanın hâkim kipine dönüşür.

"Şizofreninin Teorisine Doğru" başlıklı makalesinde Bateson şizofrenik yorumlamayı şöyle tarif eder:

> Şizofren şu üç alanda zayıflık gösterir: (a) Diğer kişilerden aldığı mesajlara uygun iletişim tarzını tayin etmekte güçlük çeker; (b) Kendisinin söylediği ya da bir şekilde sözcüksüz ifade ettiği mesajlara uygun iletişim tarzını tayin etmekte güçlük çeker; (c) Kendi düşünce, duygu ve algılarına uygun iletişim tarzını tayin etmekte güçlük çeker.[35]

Video-elektronik enfosferde her birimiz aslında şizofrenik iletişimi tarif eden koşullarda yaşarız. Gösterge akımının altında kalan, sözcelemelerin ve uyaranların anlamını ardışık olarak işleyemez hale gelen insan alıcılar tam da Bateson'ın bahsettiği güçlüklerle maluldür. Bateson ayrıca başka bir şizofren davranışından, metafor ile lafzi ifade arasında ayrım yapamaz hale gelme durumundan bahseder.

34. G. Deleuze ve F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, s. 189.
35. G. Bateson, "Verso una teoria della schizofrenia", *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, s. 248.

Şizofrenin özgüllüğü metaforlar kullanması değil, etiketsiz metaforlar kullanmasıdır.[36]

Dijital simülasyon evreninde metaforla şey birbirlerinden giderek daha zor ayrılır hale gelir: Şey metafora, metafor şeye dönüşür. Semiyotik akış ve malların devridaimi, Baudrillard'm hiper-gerçek dediği terkibin bir parçası haline gelerek kodlarıyla üst üste biner. Şizofrenik kayıt böylece baskın yorum kodu haline gelir. Kolektif bilişsel sistem, az ya da çok bilinçli dikkatine ardışık olarak sunulan sözcelemelerin gerçek ya da yanlış değerini ayrıştırabilmeyi içeren eleştirel becerilerini yitirir. Hızlı medyanın bu çoğalan evreninde yorumlama artık ardışık hatlar uyarınca değil, anlamı olan birleşmelerin ve bağlanmaların spirali uyarınca ortaya çıkar.

George Washington Üniversitesi'nde araştırmacı olan Richard Robin, "Öğrenen Temelli Dinleme ve Teknolojik Sahicilik" başlıklı makalesinde ses yayılmalarındaki hızlanmanın dinleyerek kavrama üzerinde nasıl etki ettiğini inceler. Robin araştırmasını vericinin saniyede kaç heceyi seslendirebileceği hesabı üzerine inşa eder. Yayılma ne kadar hızlanırsa mesajın eleştirel biçimde işlenmesi için dinleyiciye o kadar az zaman kalmaktadır. Yayılım hızı ve bir zaman birimi içinde gönderilen semiyotik uyaranların miktarı alıcının bilinçli işlem yapabilmesi için gereken zamanın fonksiyonudur.

Robin'e göre:

Hızlı aktarım oranları dinleyicilerin gözünü korkutuyor... Batı tarzı yayıncılığın geleneksel otoriter tarzların yerini aldığı yerlerde küreselleşmenin aktarım tempolarında artışa neden olduğuna dair kanıtlar vardır. Örneğin eski Sovyetler Birliği'nde saniye başına düşen hece sayısı üzerinden ölçülen aktarım, komünizmin çöküşünden bu yana saniye başına üç heceden altı heceye çıkarak ikiye katlanmıştır (Robin 1991). Ortadoğu ve Çin'de yapılan mukayeseler de benzer sonuçlar vermektedir.[37]

Robin'in çıkarımları (yirminci yüzyıl totaliter rejimlerindeki gibi) "ikna edici" türden bir otoriter iktidar biçiminden (günümüzün ma-

36. Bateson, *a.g.y.*

37. R. Robin, "Learner Based Listening and Technological A Authenticity", *Language Learning and Technology*, c. 11, no. 1, Şubat 2007, s. 109-15; ve "Russian-Language Listening Comprehension: Where are We Going? Where Do We Go?", *Slavic and East European Journal*, 35 (3), 1991, s. 403-10.

lumat çılgınlığında olduğu gibi) "yayılmacı" türden bir biyopolitik iktidar biçimine geçişi anlamamıza yardımcı olur. Bu iktidar biçimlerinden ilki rıza üzerine oturur; yurttaşların başkanlarınm, generallerinin, Führer'lerinin, parti sekreterlerinin ya da Duce'lerinin nedenlerini iyice anlaması gerekir. Tek bir enformasyon kaynağına izin verilmiştir. Muhalif sesler sansürlenir.

Gösterge-kapitalizminin enfokratik rejimi ise iktidarını aşırı yüklenme üzerinden inşa eder: Semiyotik akışlar malumat kaynaklarının çoğalmasına neden olacak biçimde hızlanır, ta ki birbirinden ayrıştırılamaz, anlamsız, okunaksız bir bulamaç haline gelene dek.

İşte bu nedenle modern toplumun yaygın patolojisi bastırma kaynaklı nevrozken, bugünün patolojilerinin esasen psikotik, panik nedenli bir karaktere sahip olduğunu tekrarlıyoruz. Dikkatin aşırı uyarılması durumu, hem eleştirel ardışık yorumlama kapasitesini hem de ötekini, ötekinin bedenini ve sesini duygusal olarak işlemek için ayrılan zamanı kısıtlamaktadır.

4

Eğreti Ruh

BİYOPOLİTİKA

Baudrillard'a göre, iktidarın norm üzerine, bedenlerin ve toplumsal, dilsel ve ahlaki ilişkilerin disipline edici biçimde düzenlenmesi üzerine kurulu olduğu durumun sona ermesiyle, yani dünyanın genelleşmiş bir belirsizlik haline saplanmasıyla birlikte kurtuluş sözcüğü anlamını yitirmiştir.

Deregülasyon ve denetim

Fordist dönemde fiyat, ücret ve kârlardaki dalgalanmalar, toplumsal olarak gerekli emek zamanıyla değerin belirlenmesi arasındaki ilişki üzerinden temelleniyordu. Mikro-elektronik teknolojilerin devreye girmesi ve bunun sonucunda üretken emeğin entelektüelleşmesiyle birlikte, mevcut ölçüm birimleri ile farklı üretici güçler arasındaki bağlar bir belirsizlik rejimine girmiştir. Margaret Thatcher ve Ronald Reagan'ın 1980'lerin başında ortaya attığı deregülasyonlar söz konusu belirsizliğin nedeni değil, siyasal yazgısıdır. Neoliberalizm değerin hükmüne son verdi, onu bir iktisat politikası haline getirdi. Richard Nixon'ın 1971'de dolarla altın arasındaki bağı koparma kararı, Amerikan kapitalizmini 1944 tarihli Bretton Woods anlaşmasının çerçevesinden kurtararak ona küresel ekonomi içinde merkezi bir rol isnat etmiştir. O tarihten bu yana Amerikan ekonomisi iktisadi kuralların denetiminden (böylesi bir denetimden bahsedilebilirse eğer) muaftır, güvendiği tek şey kendi gücüdür.

Borcu alan verenden askeri anlamda güçlü olduğu müddetçe Amerika'nın borcu sonsuza dek büyüyebilir. ABD dünyanın geri kalanını savaş makinelerini büyütmek için kendisiyle ticaret yapmaya

zorluyor, kendi savaş makinesiyle diğerlerini tehdit edip ödemeleri tahsil ediyor. İktisat, nesnel bir bilim olmak şöyle dursun, toplumsal ilişkileri modelleyen, toplumsal faaliyetlere keyfi kurallar –rekabet, maksimum kâr, sınırsız büyüme– dayatmakla görevli bir zor kurumudur.

Baudrillard, *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*'de binyılın sonuna niteliğini veren evrimin genel hatlarına dair bir sezgi geliştirir:

> Gerçeklik ilkesi, değer yasasının belli bir aşamasına tekabül eder. Bugün için tüm bir sistem belirsizliğe batmış, her türden gerçeklik kodun ve simülasyonun hiper-gerçekliğince massedilmiştir.[1]

Gönderge ile gösterge, simülasyon ile olay, değer ile emek zamanı arasındaki karşılıklılıklar artık garanti altına alınmadığından tüm bir sistem belirsizliğe yuvarlanmıştır. Doların konvertibilitesine son veren karar değerin şansa bağlı biçimde dalgalanması rejimini başlatmıştır. Doların konvertibilitesi kuralı politik bir irade uyarınca ortadan kaldırılırken, yine 1970'lerde mekanik paradigmanın güdümündeki tüm bir teknik ve örgütsel sistem çatırdamaya başlamıştır.

Peki, değerin şansa bağlı biçimde dalgalandığı bir rejimde değer nasıl tesis edilir? Şiddet, dolandırıcılık ve yalanla. Kaba kuvvet yasanın yegâne etkin kaynağı olarak meşrulaştırılır. Dalgalanan değerlerin bu şansa bağlı rejimi kamusal söylemde ve ruhta sinizmin tahakkümüne denk düşer.

Neoliberal deregülasyonun toplumsal etkilerini anlamak için toplumsal ilişkilerin eğretileşmesinin bireysel ve kolektif ruh üzerinde yarattığı psiko-patojen etkileri anlamalıyız. 1970'lerden itibaren deregülasyon, ekonomi ile toplumsal arasındaki ilişkilerin yanı sıra eleştirel söylemin koordinatlarını da altüst ederek iktidarın ideolojisinde merkezi bir rol edinmiştir. Deregülasyon ifadesi hatalı bir ifadedir. Her türden norma ve sınırlayıcı kurala bir son vererek toplumsal alana özgürlükçü rüzgârlar getirmeyi amaçlamış sistem karşıtı öncülerin tarihinden kaynaklanıyormuş gibi bir hava yaratmaktadır. Oysa monetarist neoliberalizmin zaferine eşlik eden deregülasyon pratikleri, tüm kuralların ortadan kaldırılarak geriye yalnızca iktisadi tahakküm kurallarının kalmasını hedefler. Şimdi artık tek meşru kural, en katı, en şedit, en sinik, en akıldışı olandır.

1. J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, s. 12.

Disiplinden biyopolitikaya

Liberal deregülasyonun despotik rejiminin gelişimini tamamlamasıyla birlikte Foucault erken dönem çalışmalarında geliştirdiği söylemi yenilemeye koyuldu. Foucault'nun kendisi de bu gerekliliğin farkına varmıştı; 1979'da College de France'da verdiği seminerlerin derlendiği *Biyopolitikanın Doğuşu* kitabında bunu görebiliriz.

Foucault'nun modern iktidar oluşumlarının soybilimine ayırdığı çalışmalarında anahtar kavram, bedenlerin Fordist bağlamda modellenmesi biçiminde anlaşılan disiplin kavramıydı. Foucault disipline edici modern kurumları –akıl hastaneleri, hastaneler, hapishaneler– incelediği erken dönem çalışmalarında, öznenin biçimlenmesini de kapsamına alan bir modern iktidar kuramı inşa etmişti.

Biyopolitika mefhumu üzerine odaklanan yeni aşamanın genel hatları ise 1979 seminerlerinde tarif edilmiştir. Foucault burada, neoliberal biçimin canlı toplumsal bedene içe patlayıcı bir tarzda zerk edilmesi olarak anladığı post-Fordist dönüşümün izini sürer. İngiltere'de Margaret Thatcher'ın, ABD'de Ronald Reagan'ın seçilmelerine denk düşen seminerlerde Foucault o yıllarda şekillenmeye başlayan ekonomik süreçleri de analizine dahil edebilmek için soybilimsel ve biyopolitik perspektifleri genişletir.

> Konu "biyopolitik"ti; bu kavramla anlatmak istediğim, nüfusu oluşturan canlı varlıklara özgü fenomenlerin hükümet etme pratiğinde yarattığı sorunların on sekizinci yüzyıldan başlayarak rasyonalize edilmesi çabasıydı: Sağlık, hijyen, doğum oranları, yaşam beklentisi, ırk, vb. sorunların on dokuzuncu yüzyıldan itibaren önemlerinin arttığını, bugüne dek sebep oldukları siyasal ve ekonomik meseleleri biliyoruz.[2]

Foucault, "biyopolitik" ifadesiyle, iktidarın tarihinin, canlı olana dair yeni davranışlar, beklentiler ve hatta kalıcı değişimler getirme kapasitesini haiz son derece değişken kurumlar ve pratikler tarafından modellenmiş canlı bedenin hikâyesi olduğu fikrini ortaya atmış olur. Biyopolitik canlının morfo-genetik modellenişini temsil eder; bu değişimi sürdüren ise canlının etkileşmek zorunda olduğu habitattır.

2. M. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Gallimard-Seuil, 2005, s. 323.

Liberalizm (daha doğrusu neoliberalizm; çünkü biz burada liberalizmin esasen 1970'lerde iktisat alanında Chicago Ekolü tarafından önerilen, ardından Amerika ve İngiltere'deki hükümetler tarafından uygulamaya konulan ve nihayetinde 1989 sonrasında küresel siyasetin esas dogmasına dönüşen saldırgan varyantını kastediyoruz) teşebbüs ilkesini insan ilişkilerinin her alanına yaymayı amaçlayan politik bir programdır. Özelleştirmeler ve toplumsal alanın her bir parçasının girişimci bir modele indirgenmesi, iktisadi dinamikleri, siyasal, toplumsal, etik, yasal, sendikal ya da ekolojik her türden sınırlamadan azade kılmıştır. Önceki yıllarda bu sınırlamalar, Keynes'in reformları ve işçilerin örgütlü eyleminin zorladığı kamusal yatırım politikaları sayesinde, özelleştirmeleri geriletmeyi becerebilmişti.

Ancak liberal deregülasyon üretimdeki yasal bağları ortadan kaldırdıkça ve tüzel kişilik düzenlemelerden kurtuldukça, canlı toplumsal zaman giderek daha fazla dilsel, teknolojik ve psikolojik zincirlere vurulur hale gelir. Foucault bu durumu biyopolitikanın bir içselleştirme süreci olmasıyla açıklar: Toplum formel kurallardan azade kılındığında ekonomik zincirler fiziksel ve dilsel alanda içerilir. Bu anlamda bugünün özgürlük sorunu biyopolitik bir sorunsaldır.

Aynı meseleye ilişkin Marksist bir ara parantez açalım şimdi.

Marx, 1960'larda yayımlanan ve o yıllarda "*Kapital*'in Yayımlanmamış Altıncı Bölümü" diye bilinen metninde sermayenin biçimsel kapsamasından gerçek kapsamasına geçişten bahseder. Biçimsel kapsama, emekçilerin yasal olarak tahakküm altına alınması, bedenlerin biçimsel olarak disipline edilmesi üzerine temellenmiştir. Gerçek kapsama ise işçilerin yaşam sürelerinin sermaye akışı tarafından ele geçirilmesi, tekno-dilsel zincirlerin ruhları içine alacak biçimde yayılması anlamına gelir.

Yayılmacı teknolojilerin devreye girişi, üretim süreçlerinin ve toplumsal iletişimin bilgisayarlaşması kolektif sinirsel ağ üzerinde moleküler bir tahakküm tesis eder. Bu, insan faaliyetini bilişsel bir otomatizme indirgeyerek nesneleştiren cansız nesnenin, metanın alanıdır. Bu anlamda "tanato-politika"dan (*thanatos* Yunancada ölüm güdüsü anlamına gelir) –akıllı yaşamın cansız nesneye boyun eğdirilmesinden, ölünün canlı olan üzerindeki tahakkümünden– bahsetmemiz gerekir.

Neoliberal kuramlar özgürlük kavramını biçimsel ve hukuksal boyutuna indirger. Fakat güncel totaliteryanizm siyasal mutlakiyetin araçlarından apayrı zincirler yaratmıştır: Bugünün tahakküm araçları politikanın alanından öznelliğin teknik üretimi alanına, hukuksal kişiliğin alanından canlı bedenin, ruhun alanına kaymıştır.

Neoliberalizm bir yandan rekabet dinamiklerinin sınırlanmasına neden olan yasal normların ve toplumsal düzenlemelerin ortadan kaldırılmasını amaçlamışken, diğer yandan (sağlık, eğitim, cinsellik, duygular, kültür gibi) toplumsal hayatın her alanını arz-talep kuralının yegâne geçerli kural olduğu ekonomik bir mekâna dönüştürmek istemiştir.

Neoliberalizm, toplumu rekabetin iktisadi dinamiklerinden koruyan bağları ortadan kaldırmış, böylece kolektif zihin-bedende biyopolitik bir etki yaratmıştır.

> Bu, "teşebbüsü" toplumsal beden ya da toplumsal doku içerisinde genelleştirmek anlamına gelir; toplumsal dokuyu geri almak ve şeyleri, bireylerin değil teşebbüslerin çıkarları uyarınca parçalanabilecek, bölünebilecek, indirgenebilecek biçimde düzenlemek demektir. Bireysel yaşam ... birbirleriyle bağlantılı, iç içe geçmiş ayrı teşebbüslerin çokluğu çerçevesine ... yerleştirilmelidir. Nihayetinde, bireyin yaşamı –özel mülkiyetle, ailesiyle, ev yaşamıyla, sigortasıyla, emekliliğiyle ilişkileriyle– bireyi bir tür kalıcı ve çoğul teşebbüs haline sokmalıdır... "Teşebbüs" biçiminin bu şekilde genelleşmesinin işlevi nedir? Elbette ki bu bir yandan arz-talep ve yatırım-maliyet-kâr unsurlarına dayanan ekonomik modelin, toplumsal ilişkilerin ve varoluşun bir modeli, bireyin kendisiyle, zamanla, etrafındakilerle, grupla ve aileyle kurduğu ilişkinin bir biçimi haline gelecek şekilde genişlemesi ... demektir. Bu nedenle teşebbüse dönüş, hem bir iktisat politikası ya da tüm bir toplumsal alanın iktisadileştirilmesi politikasıyken hem de katı rekabet oyunundaki duygusuz, hesapçı, akılcı ve mekanik yönü telafi etme işleviyle bir tür *Vitalpolitik* olmaya çalışan ya da kendini öyle sunan bir politikadır.[3]

Teşebbüsün hâkimiyeti, hem bir siyasal deregülasyon süreci hem de zamanın ve kültürel beklentilerin yeni baştan katmanlaşmasını içeren bir epistemik süreçtir. Bu anlamda bir *Vitalpolitik*'tir, yaşam politikası, biyopolitiktir.

Neoliberal zafer politik düzlemde Foucault'nun tanımladığı şeyin yaratılmasına neden olur:

3. Foucault, *a.g.y.*, s. 247-8.

Hükümet etme eylemini iktisat ve piyasa terimleri uyarınca değerlendiren bir tür ekonomik mahkeme.[4]

Her türden seçim, toplumsal girişim, kültür biçimi, eğitim, yenilik tek bir kıstasla, ekonomik rekabet ve kârlılık kıstası uyarınca değerlendirilir. Her türden disiplinin, bilginin ve duyarlılık nüansının bu kıstasa uyması gerekmektedir. Neoliberalizm *homo economicus*'u, yani insanın kendisi için iyi olan ile ekonomik çıkarları arasında ayrım yapamadığı o antropolojik modeli inşa etme çabasını temsil eder.

Liberal görüşün kökeninde insani iyi'nin (etik ve estetik iyi'nin) iktisadi çıkara, servet fikrinin mülkiyet fikrine indirgenmesi vardır. Servet fikri serbestçe keyif sürme fikrinden koparılmış, değer biriktirmeye indirgenmiştir.

Uyumlulaşmak

Zamanın, özgürlüğün ve duyguların keyfini sürmekten çok kârını azamileştirmeyi düşünen bir insan tipi bu şekilde yaratıldı. Yaşamın, kültürün, toplumsallığın feci biçimde çürümesi anlamına gelir bu. Son yirmi beş yıl zarfında bu yeni durumun yaşam ve kültür kalitemizde, keyif sürme, haz duyma, nefes alma imkânımızda hesaba kitaba gelmez bir yoksunlaşmaya neden olduğunu gördük.

Fakat bunlardan daha da önemlisi, bu yeni modelin, yalnızca ekonomik sistemin değil, postmodern yönetim zihniyeti biçimlerinin, dilin, bireysel ve kolektif ilişkilerin ve psikolojilerin derinine işlemiş otomatizmler yarattığını gördük.

Foucault muhakemesini on sekizinci yüzyılın hâkim siyasetinin mutlakiyet olduğunu vurgulayarak başlatır. Liberalizm iktisadi gerekçelerle siyasal özgürlük gerekçelerini bir arada ele alır, çünkü liberalizm için birinin diğerinden farkı yoktur. Liberalizm mutlakiyeti alaşağı eder, ama yirminci yüzyıla gelindiğinde bu sefer sosyalizm politika ve devletle ilgili gerekçeleri ekonomik gerekçelerin karşısına koyar. Sosyalist rejimlerin çöküşünün ardından ekonomi halen muzaffer konumda, öyle ki neoliberalizm ideolojik alanın tartışılmaz patronu durumunda.

4. *A.g.y.*, s. 253.

Politika ile ekonomi arasındaki bu oyunda ekonomi, politikanın düzenleyici kafeslerini parçalamaya namzet dinamik bir güç gibi görünür. Toplum, otoriter siyasetlerin uygulamaya koyduğu baskı ve sınırlamayla ekonomik alana içerilmenin devamında ortaya çıkan vahşi yoksunluk hali arasında sıkışıp kalmıştır. Toplumun özerkliği, kendisini ideolojik liberalizmin parıltılı giysileri içinde takdim eden sermayenin mutlakiyetinin kurbanı olmuştur.

Altmışlı yıllarda devletin ve ekonominin istilası karşısında özerkliği geri kazanmayı hedefleyen politik pratikler yayılmaya başlamıştı. Devlet, siyaset ve temsili kurumlar, toplumun ortaya koyduğu yaratıcı dinamiği entegre etmeyi başaramıyorlardı. Ekonominin buna cevabı, esnekliği, güvencesizleşmeyi ve yıkıcı yenilikleri gözeten bir bakış açısıyla mutlak süneklik (*duttilità*) oldu. Liberal ekonominin bu hamlesi, toplumun doğurduğu düzensizleşme ve aşma deneyimlerini massetti. İnovasyon kapitalist deregülasyonun parolası haline geldi, emeğin yeni bileşimi –güvencesiz ve bilişsel– doksanlı yıllar boyunca ekonomiyle ortak yaşam içinde gelişti. Yirminci yüzyıl solu ise bu momentte bir kavrayış geliştirme ve cevap üretebilme kapasitesini yitirmişti. Yüzyıl sonlarına gelindiğinde toplum düzenleyici siyasetin kafeslerini parçalamak için siyaseten bir hamle yaptı, ama sonuçta neoliberalizmin hazır ettiği teknolojik ve ekonomik normalleşmeye –düzenleyici olmaktan ziyade gerçek anlamda dilsel (biyopolitik) bir tahakküme– boyun eğdi.

Kevin Kelly 1994 tarihli kitabı *Kontrol Dışı*'nda Internetin oluşum sürecini, makineler sisteminin ve kolektif zekânın bir bileşimi, sonsuz karmaşıklığı kendi kendini yönettiği için işlevleri tam anlamıyla kavranamaz ve yönetilemez olan bir Küresel Zekâ'nın yaratılması biçiminde tarif eder. Kendi kendine yönetme vasfı birbirine bağlı otomatizmler tarafından mümkün kılınmıştır: Teknik, dilsel, mali, ilişkisel, fiziksel ve davranışsal otomatizmler Internette bir araya gelirler ve neticede çokluğun hareketi bilinçten ve alternatiften yoksun bir harekete, bir sürüye dönüşür. Internet ekonomisinin gelişimi bilinçli organizmaların genelleştirilmiş uyumlulaşma sürecini harekete geçirmiştir.

Bir bilgisayarı diğeriyle iletişim haline sokmak istediğimizde karşılaşılan esas sorun uyumluluk sorunudur. Internet boyut olarak büyüdüğünde bu uyumsuzlukların aşılması gerekir. Tüm kaynakları birbirine bağlama ve bunları evrensel anlamda erişilebilir kılma baskısı arttığında esas teknolojik engel uyumluluk engelidir... Bir uyumsuzluk söz konusu olduğunda bu durum yeni teknik ve toplumsal çekişmeleri gerektiren bir mübadelenin fitilini ateşler. Fakat genel olarak, farklı katmanlar arasında iş görerek tüm bu katmanların aynı çerçevede var olmasını mümkün kılan yeni bir protokol ya da düzey devreye girer. Uyumsuzluk hiçbir zaman tek bir seferde çözüme kavuşturulmaz; uyumsuzluk, bağlanma teknolojilerinin gelişimi içerisinde sürekli olarak yeniden ortaya çıkan yayılmacı bir unsurdur... Açık mimari, yalnızca içsel farklılıklarının sürdürülmesi gerektiğini değil, aynı zamanda bu farklılıkların değişik protokoller arasında köprü işlevi görecek kapasitedeki araçlara eşlik etmeksizin gelişmelerine izin verilemeyeceğini emreder. Yeni gelişmelerin söz konusu medyumun işlerliğini tehdit etmemesi için onları düzenli olarak denetim altında tutmakla görevli kurumlar vardır.[5]

Uyumlulaşma aygıtları kolektif organizmanın içine girerler ve aynı bireysel organizmaların bilişsel faaliyetinde tecessüm ederler. Internet, zihnin sömürgeleştirilmesi ve bilişsel faaliyetin otomatizme boyun eğdirilmesi süreçlerini harekete geçirir. Kapitalist kapsama süreci muazzam bir geçişi başarmıştır. Biyoteknik otomatizm, bilinçli organizmanın toplumsal ve biyolojik varoluşunun sürekliliği içine zerk edilir. Kolektif zihnin enformatikleşmesi ve biyoteknik morfojenez, otomatizmlerin yaratılması yoluyla toplumsal organizmaya bir determinizm kazandırma eğilimindedir.

Eğretileşmek

Dalgalanan değerlerin şansa bağlı rejiminde güvencesizlik/eğretilik hali (*precarietà*) toplumsal varoluşun genel biçimi haline gelir. Sermaye insan zamanının parçalarını satın alır, dijital ağ marifetiyle bunları yeniden bir araya getirir. Dijitalleştirilmiş enformasyon emeği, onu üretenden uzaklarda, bambaşka bir yerde yeniden bir araya getirilebilir. Sermayenin değerlenmesi açısından bakıldığında üretilmiş olan nesnede kendi birliğini bulan kesintisiz bir akıştan bahsedilebilir. Bilişsel işçilerin bakış açısından ise yapılan işin par-

5. T. Terranova, *Cultura del network: Per una micropolitica dell'informazione*, manifestolibri, 2006, s. 58-60.

çalı bir mahiyeti vardır: İş, yeniden birleşime müsait hücresel zaman kırıntıları içerir. Küresel üretimin muazzam denetim ağı içerisinde fasılalı iş hücreleri devreye bir girer bir çıkarlar. Bu şekilde zamanın dağıtımı işçinin fiziksel ve hukuksal kişiliğinden ayrılmış olur. Toplumsal emek zamanı, sermayenin ihtiyaçları uyarınca gruplanan ve yeniden bir araya getirilen hücreleri üreten bir değer okyanusudur adeta. Güvencesizlik/eğretilik, toplumsal bileşimi, iş piyasasına yeni çıkmakta olan kuşakların psikolojik, ilişkisel, dilsel biçimlerini ve ifade etme biçimlerini değiştirmiştir.

Güvencesizlik/eğretilik hali, toplumsal ilişkinin tikel bir unsuru değil, parçalanmış ama her an yeniden birleşmeye hazır enformasyon emeğinin durmaksızın devridaim ettiği küresel ağ alanında kapitalist üretimin karanlık nüvesidir. Güvencesizlik/eğretilik, tüm bir üretim döngüsünün dönüştürücü öğesidir. Kimse ondan sakınamaz. Süresiz sözleşmelere tabi işçilerin ücretleri düşürülür; giderek artan istikrarsızlık hali herkesin yaşamını tehdit etmektedir.

Fordist disiplinin çözülmesiyle birlikte bireyler kendilerini açık bir özgürlük durumunda buldular. Kimse artık onları tahakküm altına girmeye, bağımlı kılmaya çalışmıyor. Zor öğesi toplumsal ilişkilerin tekniklerine yedirilmiş durumda; denetim, otomatizm zincirine gönüllü tabiyet üzerinden sürdürülüyor. ABD'de öğrencilerin büyük çoğunluğu okul ücretlerini ödeyip üniversite diploması almak için kredi almak zorunda. Okul maliyetleri o kadar yüksek ki bu kredi öğrencinin onyıllarca sırtından atamayacağı bir yüke dönüşüyor. Yeni bağımlılık biçimleri yeni kuşakların hayatına bu yolla sokulmuş oluyor.

1980 ve 90'larda bağımsızlık ve girişimcilik adı altında takdim edilen neoliberal değerlerin, toplumsal düzeyde güvensizliğe ve psikolojik felaketlere neden olan yeni bir kölelik biçiminin tezahürleri olduğu kısa zamanda ortaya çıktı. Bir zamanlar serbestçe gezinen ve tahmin edilemez olan ruh, üretim makinesini yapılandıran işlemsel mübadeleler sistemiyle uyumlu hale gelebilmek için işlevsel patikaları takip etmek zorunda artık. Ruh katılaşıyor, sevecenliğini ve biçimlendirilebilir olma özelliğini yitiriyor. Sanayi fabrikaları bedeni kullanmış, bedeni ruhunu montaj hattının berisinde bırakmaya zorlamıştı, böylece işçi ruhsuz bir beden gibi görünür olmuştu. Gayrimaddi fabrika ise bizden ruhumuzu –zekâmızı, duyarlılığı-

mızı, yaratıcılığımızı ve dilimizi– kullanılabilir halde tutmamızı istiyor. İşe yaramaz hale gelen bedenimiz isteksizce oyun sahasının kenarında dikiliyor; onu eğlendirmek, hoş tutmak için vücut bakımı ve cinsellik üzerinden işleyen ticari ağlara sığınıyoruz. Yalnız kalan ruhun bedenle bir bağı yoktur artık, onu yönlendiren otomatizmlerin bakımına bırakmıştır kendini.

Internet toplumunun biçimlenmesi süreci, ruhun kablolarla bağlanması üzerinden, bireysel ruhların ortaya konabilecek her türden alternatife hazır çözümler sunan kablolarla bağlanmış bir devre içinde katılaşması üzerinden işler.

SÜRÜLEŞMEK

Biyo-enformatik ontoloji

Pico della Mirandola bir hümanist ve filologdu, 1486 yılında *Oratio de dignitate hominis* başlığını taşıyan bir metin kaleme aldı.

O en yüce Baba, usta yapıcı Tanrı, gizli erdeminin yasaları uyarınca bu evi, bu gördüğümüz dünyayı, kutsallığın yüce tapınağını inşa etmişti. O semavi bölgeyi zihinlerle donatmıştı. Ebedi ruhlarla semavi kürelere can vermişti; aşağıdaki dünyanın boş kalan yerlerini farklı türlerden hayvan kalabalıklarıyla doldurmuştu. Ama Zanaatkâr, işi bittiğinde, bu muazzam işin anlamını kavrayabilecek, onun güzelliğini sevecek, büyüklüğü karşısında meraka kapılacak birileri olsun istedi. Her şeyin tamamlanmasıyla birlikte ... O son olarak insanı yaratmayı düşündü. Fakat arketipler arasında O'nun yeni sürgünler alacağı bir şey yoktu, O'nun yeni oğluna miras bırakabileceği hiçbir şey yoktu deposunda; evreni tasavvur eden O'nun oturabileceği boş bir yargıç koltuğu bile yoktu. Her şey dolmuştu; her şey üst, orta ve alt mertebedekiler arasında pay edilmişti. Ama son doğum esnasında başarısız olmak babanın gücüne yaraşmazdı ...; ihtiyaç olduğunda bir plan peşinde bir oraya bir buraya salınmak onun erdemine yaraşmazdı; kendini ayıplamak zorunda kalmak başkalarında kutsal özgürlüğü yüceltecek olan müşfik şefkate yaraşmazdı. Nihayetinde, yapıcıların en iyisi kararını verdi: Kendisinden hiçbir şey verilemeyecek olan O için, tek tek başkalarına tayin edilmiş olan her şey müşterekti. Bunun üzerine O bir adamı, biçimi belirsiz bir işi aldı, dünyanın orta yerine koydu ve ona şöyle dedi:

"Sana Âdem, sabit bir koltuk, seninmiş gibi hissedebileceğin, sahiplenebileceğin kendi başına bir biçim, sadece sana ait bir hediye, arzulayaca-

ğın bir biçim ve hediyeler vermedik. Diğer mahlukatın sınırlı doğası Bizim tarafımızdan yazılmış kanunlarca sınırlanmıştır. Sen, seni ellerine teslim ettiğim özgür yargınla uyumlu biçimde, hiçbir sınıra tabi olmaksızın zanaatını ifa edeceksin. Seni dünyanın merkezine koydum, ki oradan etrafına daha iyi bakasın ve dünyada neler olduğunu göresin. Biz seni ne semavi ne dünyevi, ne ölümlü ne ölümsüz yaptık. Sen özgür ve egemen bir yapıcı olarak kendini biçimlendirebilirsin, kendini istediğin biçime sokabilirsin. Birer hayvan olan aşağı mahlukatın seviyesine düşebilirsin. İrade gösterip kutsal olan üstün mahlukatın seviyesine yeniden yükselebilirsin."

Babamız her bir türün tohumunu, tüm bir yaşamın özünü yeni doğan insanın içine yerleştirmiştir.[6]

On beşinci yüzyıl sonunda bu nutku yazan Pico modern ufku açmış kişidir: İnsanın kudretinin ifası herhangi bir arketip, norm ya da zorunluluk tarafından tesis edilmemiştir, çünkü Yaratıcı insanın yürümesi gereken yolu belirlememiştir. Aynı yıllarda yeni Hıristiyanlaşmış olan İspanya'da Müslüman ve Yahudiler topraklarından edildi, Hıristiyan İspanyolların orduları yeni kıtaya ölüm, imha ve iğfalden başka bir şey demek olmayan medeniyetlerini getirdi. Moderniteye geçiş, aynı zamanda şiddet demek olan özgürlüğün ve teşebbüsün devreye girmesi anlamına geldi.

Pico bize Tanrının elinde arketipler olmadığını, mahlukatın en gözdesi, sonuncusu ve en karmaşığı olan insanın hiçbir arketipe ya da öze göre tanımlanamayacağını söyler. O yüzden Tanrı insanlara eylemlerinin ve kaderlerinin sınırlarını özgürce çizerek kendi kendilerini tanımlama özgürlüğünü vermek zorunda kalmıştır. İnsanın dönüşümü kutsal irade tarafından sınırlanmamış ya da nihayete erdirilmemiş, insan belirsizliğinin iradesine bırakılmıştır. Özgürlük, belirlilik halinden azade olmak anlamında anlaşılmıştır. Bu durumda özgürlük insan özünün kurucusudur.

Moderniteyi başlatan bu farkındalık oldu: İnsan uygarlığı, kutsal iradeye ya da Varlık'a içkin bir tasarımın gelişimi ya da gerçekleşmesi değil, bir projedir. Modernitenin tarihi Varlık'ın boşluğunda cereyan etmiştir. Ancak, bu sınırları sürekli olarak aşma durumunun tarihsel tezahürleri içinde modernite doruk noktasına, kendi tükenişine varmıştır.

6. Pico della Mirandola, *Oratio de dignitate hominis* [İng. *On the Dignity of Man and Other Works*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965].

İnsan zekâsının teknik gelişimi, tam da Pico'nun insan varlığının esas ve özgül karakteri olarak vurguladığı belirsizliği eleştiriye açmanın koşullarını yaratır. İnsan özgürlüğü insanların kendi belirsizlikleriyle yaşamasına, özgürce kendilerini tanımlamasına izin veren kutsal karar tarafından garanti altına alınmış olsa da, teknoloji dilsel otomatizm içerisinde nesneleşen ve tecessüm eden bir kader inşa ederek insan özgürlüğünü askıya alır ve aşındırır.

Nietzsche'den tevarüs eden sezgileri geliştiren Heidegger, çağımızın hümanizmi üzerine düşünür; ama aynı zamanda efsunlanmamış bir bilinç adına bu sezgileri aşar ve eleştirir; hümanizmin nasıl tehlikede olduğunu, hümanizmin aslında bilginin matematikleşmesine ve dijitalleşmesine içkin olan "insan ötesi" tarafından, yaşamın otomatikleşmesi tarafından mahkûm edildiğini gösterir.

Güç istenci kendi amacına uygun araçlar yaratmış ve insan özgürlüğünün sonunu getirmiştir, zira insan artık teknolojinin yok ettiği bir özgürlük mekânında konumlanmıştır.

Nomos yalnızca yasa değildir, esasında varlığın gittiği istikamete gizlenmiş olan ödevdir. Yalnızca bu istikamet bir arada tutacak ve tahdit getirecek düzeydedir. Öteki türlü her yasa insan aklının bir ürününden ibaret kalır. Kurumları kuran kurallardan daha mühim olan, insanın Varlık'm hakikati içinde kendi ikametgâhına giden yolu bulmasıdır. ... O yüzden dil hem Varlık'ın hem de insanların yuvasıdır. Yalnızca, dil insan doğasının ikametgâhı olduğu içindir ki tarihsel insanlık ve tek tek insanlar dilde kendi evlerinde olmazlar, öyle ki dil insanların muhtelif uğraşıları için kaptan ibaret kalır.[7]

Dil Varlık'ın evidir, ama Heidegger bize aynı zamanda dilin tekniğe ait olduğunu söyler: Teknik, hem ayrıcalıklı nesne hem de o nesneyi üreten, sözceleyen, programlayan özne haline gelir.

Modern dünyanın temel olayı dünyanın bir resimde fethedilmesidir. Resim sözcüğünün bundan böyle anlamı şudur: temsil eden üretimin kolektif imgesi... İnsanlık, dünya görüşleri arasındaki bu mücadele adına ve bu mücadelenin anlamıyla uyumlu olarak, sınırsız hesaplama, planlama ve üretme süreçlerini harekete geçirir. Bir araştırma olarak bilim, kendini dünyada tesis etmenin aldığı kaçınılmaz biçimdir; modernitenin kendi özünü gerçekleştirmek için, katılanların farkına varamayacağı bir hızla, yarış ettiği yollardan biridir.[8]

7. M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, 1995, s. 99.

Bu alıntının son sözleri üzerinde durmak gerekir. Heidegger, modernitenin dünyanın bir resim içinde fethedilmesi ve boyun eğdirilmesi olduğunu söyledikten sonra, bu sürecin sürece dahil olanların bile farkına varmadığı bir hızda gerçekleştiğini belirtir.

Peki, ama kimdir bunlar? Bunlar, adım adım dünyayı yönetme yetkisinden mahrum bırakılan, dünyaya duhul edip onu yeniden tanımlayan otomatizmlerle ikame edilen insanlardır. Heidegger (bu sürece dahil olan) insanların modernitenin kendi özünü gerçekleştirmek için yaptığı yarışın hızını anlayamayacağını söyler, çünkü burada gerçekleştirilecek olan öz tam da insanın farkındalığının yitip gitmesi, insanların otomatizmlere bağımlı kılınmasıdır. İnsanlar kendi başlattıkları sürecin giderek daha az farkındadırlar. İnsanlar, Varlık'la varoluş arasındaki mesafeden, varoluşun ontolojik anlamda önyargısız karakterinden doğan özgürlükleri sayesinde, Varlık'ın boş yerine yerleştirilmiş teknik âlemi fark edecek noktaya gelmişlerdir. Varlık'ın boş yeri böylece teknosferin performatif gücüyle doldurulmuş, sayısal konvansiyon operasyonel bir aygıta dönüştürülmüştür. Hümanizmin sonu kendi gücünden, ontolojik boşluğun mümkün kıldığı güç istencinin gerçekleşmesiyle gelir. Maurizio Ferraris şöyle yazar:

> Eğer ki evrensel tarih, entropik bir eğri gereğince, nihilizmin kaderini izlediyse, bunun nedeni Yunan ideallerinin dejenere olması değil, tam da bu ideallerin insanın dünya üzerinde kurduğu hâkimiyette, teknik bilimin bilişsel ve endüstriyel gücünde ve Tanrı'nın bilinçsizce öldürülmesinde gerçekleşmiş olmasıdır.[9]

Burada bir kez daha, fakat yeni biçimiyle belirsizlik ve belirlilik sorunsalıyla karşılaşırız. Eğer yeniden birleştirme teknolojilerinin geç modernlik içinde aldığı biçimleri incelersek, bir tür belirlilik biçiminin yeniden ortaya çıktığını görürüz. Heidegger bizleri, hümanist güç istenci ilkesinin tam anlamıyla gerçekleştirilmesinin insanlık için nasıl bir kayıp olduğunu görmeye zorlamıştır.

Nietzsche'nin sorumsuzca, dolayısıyla da etkin biçimde eylemeye düzdüğü övgü, kökendeki bu ontolojik zayıflık üzerine inşa edilmiştir. Ama şimdi de Nietzsche'nin bahsini ettiği ontolojik zayıflı-

8. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo.*
9. M. Ferrarsi, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Bompiani, 1989, s. 48.

ğın yerini teknik otomatizmlerin çelik gücünün aldığını görüyoruz. Biyo-enformatik bir belirliliğin koşullarının oluşmasına yardım ediyoruz. Peki, bu teknik bilginin determinist gücü gerçek mi, yoksa bizim korkularımızın bir sonucu mu? Modern dünyanın dijital otomasyonunu getiren bu geçiş determinist bir düzen mi tesis ediyor, yoksa her karmaşık sisteme içkin olan daha yüksek bir belirsizlik düzeyine geçtiğimizi mi söylememiz gerekir?

Burada söz konusu olan teknolojinin hâkimiyeti karşısında siyasi bir meydan okumaya ya da isyana girişmek değil. Aynı şekilde, örgütlü insanlığın teknosferin inşasına içkin olan determinizmi aşmayı başarıp başaramayacağını ya da bilinçli eylemin, dijitalleşmenin dilde, psikosferde ve duyarlılıkta yarattığı etkileri engellemeyi ve tersine çevirmeyi başarıp başaramayacağını sormuyoruz. Sorduğumuz basitçe, tekniğin ve bilginin varoluş alanında üretmiş göründüğü belirlilik halinin her karmaşık sisteme içkin olan belirsizliğin yeni bir düzeyi olup olmadığı. Burada tekniğin gücüne karşı özgürlükçü bir isyan başlatmaktan bahsetmiyoruz. İradeyle, gönüllü eylemlerin birikimiyle, siyasetle pek az ilgisi olan yeni bir yol açmaya çalışıyoruz.

Belirsizlik halini tam da teknosferleşmiş toplumun bağrında yeniden keşfetmeye çalışıyoruz.

Belirsizlik ve karmaşıklık

Tarihsel zaman fikri optik bir yanılsamadır. Tarihsel bakış açısına göre, toplumsal oluşumlar, yoğun öznel kimliklerin birbiriyle karşılaştığı ereksel bir mantık uyarınca sıralanırlar. Tarihselci ve diyalektik görüşe göre, tarihsel süreç son kertede tek bir oluşa indirgenebilir; bu oluş, çelişkili öznelliklerin çözümü ve sentezidir, bilinçli erekliliklerin teyit edilmesidir. Öznellikler bir ereği izlerler, öteki öznelliklerle karşılaşırlar ve neticede sorun çözüme kavuşur. Ama gerçek deneyimlerimizden biliyoruz ki sayısız farklı bakış açısının, çelişik çıkarların kesişmesinden türeyen sorunların bir çözümü yoktur. Tarih sahnesine çıkanların kendilerini adadıkları bu çözüm arayışı, çözümleyici bir senteze varmak yerine sorunun esasını oluşturan koşulların sürekli olarak dönüşmesiyle sonuçlanır. O yüzden toplumsal süreçleri tarihsel zamansallığın yanıltıcı merceğinden

görmeyi bırakmalı ve bu süreçleri organizmaların evrim süreçleri olarak değerlendirmeliyiz. Organizma mefhumu, toplumsal süreçlerin karşılığını anlatmak için tarih mefhumundan çok daha elverişlidir. Aynı şekilde toplumsal karmaşıklığı değerlendirmekte evrimci düşünce diyalektik düşünceden daha çok fayda sağlayacaktır.

Toplumu bir organizma biçiminde düşünmeye başladığımızda toplumsal değişim ve eylem yöntemlerini de yeniden formüle etmemiz gerekir. Yapmamız gereken, irade ve rasyonel seçim mefhumları üzerine inşa edilmiş politika anlayışını terk etmek ve sayısız muhayyel, teknolojik, psikolojik ve algısal akışın iç içeliğini kavrayabilecek bir model uyarınca muhakeme yürütmeye başlamaktır. Toplumda sürekli olarak yeni biçimler ortaya çıkar, ama bunlar çizgisel olarak bir öznelliğin maksadına ya da siyasi iradesine değil, alt-öznel hususiyetlerin yeniden birleşimine tekabül ederler. Genel kural olarak, toplumsal morfojenez, modern dönemde inanıldığı gibi bütünleştirici siyasal kararların neticesi olarak ortaya çıkmaz. Morfojenez, bir toplum projesiyle başka bir proje arasındaki ihtilafın bir sonucu ya da bir iradenin diğerlerine dayatılmasının ürünü değildir. Elbette kol gücüyle, parayla ya da siyasal marifetlerle gerçekliği yönetebileceğini düşünenler eksik olmamıştır. Ne var ki bu türden amaçların neticesi, çevreye yayılmış iletişimsel ilişkiler ağının karmaşıklığı ölçüsünde asimetrik olmaktadır.

Rio de Janeiro'da kanat çırpan bir kelebeğin Japonya'da fırtınalar yarattığını biliyoruz artık. Olaylar sonuçlarını öngörmemizin mümkün olmadığı uzun yollar açıyor önümüze. O yüzden bizleri ürküten ya da belki de rahat ettiren belirlilik hali hipotetik ve soyut bir tehlikedir ancak. Bilimsel araştırmaların ya da teknolojik emeğin gerçekliğine değil, politik düşüncenin yanılsamalarına ve dehşetine tekabül eder.

Olayları bütüncül bir tasarıma göre yönetme iddiası, öngörülebilir ve istikrarlı sonuçları belirlemek yerine ancak şiddeti, yıkımı, fanatizmi ve yanılsamaları kışkırtan paranoyak fantaziler üretir. Toplumsal morfojenez süreci, ancak bir dizi ayrışma ve yeniden bir araya gelme, üst üste binme, suiistimal, çatallanma, parçalanma, geriye dönüş ve ileriye kaçışla gerçekleşir. Böyle bir süreçte belirleyici olan irade değil muhayyiledir. Tahayyül etme kapasitesi yeniden

birleştirici işlemleri kavramaya izin verirken, irade beyhude biçimde dünyayı tüm karmaşıklığı içinde tahakküm altına almanın peşindedir.

Yirminci yüzyılın son yıllarında epistemolojik manada mühim bir yer edinen karmaşıklık mefhumunda içkin olan, çevrede mevcut olan enformasyon miktarıyla insan zihninin bunları işleme kapasitesi arasındaki ilişkinin değerlendirilmesidir. Modernitenin klasik döneminde rasyonalizm toplumsal karmaşıklığı indirgemenin bir unsuru ve rasyonel olduğu varsayılan dünyay yönetmenin bir yolu gibi işlev görüyordu. Somut güce ve ideolojinin politikasına duyulan güven, dünya üstünde var olan enformasyonu toplumsal gerçeklik içinde işler olabilecek evrensel kategorilere indirgeyebileceğimiz inancıyla kol kola gidiyordu. Modern siyasal biçimlerin, ulus-devletlerin ve toplumsal yaşamı düzenleyen kurumların oluşumunu mümkün kılan bir yanılsama söz konusuydu. İdeolojilerin siyasal gücü, rasyonalizmden, insan zihninde ve doğada ortak bir *ratio*'nun var olduğu inancından ayrı düşünülemez. Ancak dünyanın bilinçli biçimde bilimsel kategorilere indirgenebileceği fikrinin, zihnin dünyayı izlemek için sahip olduğu araçların yetersizliğinden kaynaklanan bir yanılsama olduğu ortaya çıkmıştır. Bugün artık neden ile sonuç arasındaki bağın bir tür basitleştirmeden ibaret olduğunu biliyoruz. Bir olay onu hazırlayan nedenler dizisine indirgenemez. Heisenberg'in gözlediği gibi, atom altı düzeyde bir parçacığın momentiyle hızını aynı anda belirlemenin imkânı yoktur. Gözlemci kaçınılmaz olarak gözlemlenen sisteme dahil olur, bu da onun bakış açısını çarpıtır, oyuna dahil olan öğeler arasındaki ilişkiyi kesin biçimde hesaplamasına mani olur.

Karmaşıklık temelde bir hız problemidir: Bir sistem enformasyon açısından ne kadar yoğunsa o kadar karmaşıktır, dolayısıyla sistemin enformatif içeriğinin ortaya konuş hızı ne kadar yüksekse sistem o kadar karmaşıktır. Benzer şekilde bir siyasal yönetimin toplumsal gerçekliğe rasyonel bir biçim verme kapasitesinin durumun karmaşıklığıyla orantılı olduğunu düşünebiliriz; mevcut durumun enformatif yoğunluğu azaldıkça, yani enformasyonun ortaya konuş hızı yavaşladıkça yönetimin kapasitesi yükselir. Yönetebilirlik, alfabetik tipte bir toplumda enformasyon döngüsünün yavaşlığının bir fonksiyonudur. Tabiatıyla başka bir etkiden, mesela hükümetin

söz konusu olmadığı tahakküm etkisinden de bahsedebiliriz. Bir failin başka bir fail üzerindeki tahakkümü, işlemsel hızın, failin toplumsal sahnede ortaya çıkan olayları kavrayabilme hızının fonksiyonudur. Paul Virilio, bizim demokrasi düzlemi diye tanımlayabileceğimiz noktaya temas etmiştir. Toplumsal failler arasındaki tahakküm anlamında iktidar, işlem hızı sayesinde mümkün olmaktadır. İşlem kapasitesi fazla olan, rakiplerinin yapabildiğinden daha etkin biçimde toplumsal alanı tahakkümüne alır. Ama burada bahsettiğimiz rasyonalite ya da hükümet etme değil. Tahakkümden, savaştan ve boyun eğdirmeden bahsediyoruz.

Modern teknolojiler sayesinde gerçekliği kavrayabilmek için kullandığımız araçları inceltti̇ğimizde, maddenin, yaşamın ve toplumun insan aklına indirgenemeyecek denli bir karmaşıklığa sahip olduğunu gördük. Aynı şekilde devridaim eden enformasyonun hızı arttığında ve enfosferin kabuğu kalınlaştığında toplumsal süreçleri akılcı biçimde yönetme iddiası, yerini siyasal eylemin şansa bağlı, değişken ve öngörülemez biçimlerine bıraktı. Bu karmaşıklık bir şekilde insan eylemini karar verilemez, bu eylemin nihai sonuçlarını da öngörülemez hale getirir, çünkü tarih her daim gerçekliğe hükmedebileceğini sananları şaşırtacak sıradışı sürprizler hazırlar. Keyfilik iktidarın kıstası haline gelir, bu koşullarda rasyonel bir yönetimden değil, ancak tahakkümün varlığından söz edilebilir. Rasyonel bir yönetim arayışı, insanlığın olasılıklar ve beklentilerden müteşekkil sahnesinden geri dönmemecesine çıkmıştır.

Ne zaman kendimizi bir dizi alternatifin olduğu bir çevrede bulsak, söz konusu çevreye dair bilgi sahibi olmayı gerektiren bir dizi çıkarsama, tümdengelim ve hipotez temelinde karar vermek zorunda bırakılırız. Ama bilgimiz hiçbir zaman tamamlanmış değildir. Açıklayıcı anahtarı elimizde tuttuğumuza inanabiliriz, ama bu bir yanılsamadır, çünkü elimizdeki araçlar gerçekliğin organik kümesini, bu kümenin iradeye ya da yönetime indirgenemeyecek olan sonsuz karmaşıklığını görmemize imkân vermez. Seçimlerimizin gerisinde akılcı bir motivasyon olup olmadığını bilemeyiz. Sonuç olarak seçimlerimizi yönlendiren sezgiler, alışkanlıklar veya şanstır. Biyolojik, bilişsel, psikolojik terkibimize derinden kazınmış olan otomatizmler toplumsal düzeyde işleyişimizin belirleyici unsurlarıdır. Toplumsal gerçeklik karmaşıklaştıkça ve enfosfer hızlanıp yo-

ğunlaştıkça, bu otomatizmlere daha fazla bel bağlarız. Yeniden birleştirici teknolojiler, bu otomatizmlerin dilde, üretimde ve kararın kendisinde kök salmasına katkıda bulunur.

Dijital sinir sistemi

Aydınlanmacı düşünce ve iradeci politika, biyolojinin toplumsal bilimler alanını istila etmesine karşı teorik bir savaş başlattı. Sosyo-biyolojik kuramlara karşı geliştirilen muhalefeti bunlar üzerinden anlayabiliriz.

Edward Wilson 1975'te "Sosyo-biyoloji: Yeni Sentez" başlıklı makalesini yayımladı; makale hem bilimsel düşünce alanında hem de yeni belirmekte olan –sosyal Darwinizm ya da neoliberalizm biçiminde tanımlanabilecek olan– ideoloji üzerinde muazzam bir etki yarattı. Makale, insanlık tarihinin insan organizmasının, özellikle de hipotalamusun ve insan beynindeki limbik sistemin seçici evrimi üzerinden açıklanabileceğini iddia ediyordu.

Sosyo-biyolojik kuramların insanın eylem özgürlüğünü yadsıdığı sıklıkla söylenir.

Sosyo-biyolojik kuramlara göre dünya tarihi, bencil gen'in hayatta kalmak ve çoğalmak için körü körüne mücadele ettiği bir tiyatrodur. Sahnede bilinçli öznelerin birbiriyle mücadele ettiğini görürüz, ama insan ilişkilerinin derinlerindeki laboratuvarda biyolojik parçacıklardan başka bir şey bulamayız. Neticede evrimci düşünceye içkin olan determinizm, siyasetin, karar almanın ve özgür eylemin değerini yadsır görünmektedir. Determinizmin teori alanına bu şekilde dönüşü kolektif evrimi belirleme projesi olarak değerlendirilir: Yeniden birleştirici teknolojiler, karmaşık sistemleri tekno-totaliter bir proje içinde dizginleyerek, seçimlerin karmaşıklığını indirgemek için otomatizmler yaratarak toplumu istila etme eğilimindedirler.

Toplumun ve tekniğin son yıllardaki gelişimini tarihsel-politik terimlerden ziyade toplumsal-sistemik ve sosyo-biyolojik terimlerle açıklamak daha uygun olacaktır. Burada kastettiğim insan eyleminin biyolojik olarak indirgenmesi değil: Eylemin grameri genetik kodda yazılı değildir. İnsan eylemini daha az özgür kılan, insanın

seçim yapma ve karar verme melekelerini etkisizleştiren nedenleri tam da tarihsel olayın içinde, toplumsal ve iktisadi sonuçlara sebep olan teknolojik dönüşümde buluruz. Modernite, siyaseti, toplumsal boyutu oluşturan ilişkiler yumağına hükmetme konumuna getirdi; bunu da karmaşıklığı muazzam biçimde indirgeyerek ve iradenin kudretini Prometheusçu-Faustyen bir düzeye çıkartarak yaptı. Peki, bugün hâlâ böylesi bir tarih, irade ve kudret kültünden bahsedilebilir mi? Küreselleşme ve yeni teknolojiler insanın örgütlü iradesinin karşısında otomatizmleri işler kılmışken bu mümkün olabilir mi? Bugün artık finansal, iktisadi, medyatik ve psikolojik otomatizmler insan iradesinden çok daha muktedir görünmektedir.

Canlı parçalarının birbirine bağlanması nedeniyle toplumsal sistem bugün artık her zamankinden daha fazla bir biyolojik sisteme benzemektedir. Kelly, *Kontrol Dışı*'nda, *vivisystem*'lerden, yani canlı organizmaların biyo-yeniden birleştirici paradigmasına göre işleyen yapay sistemlerden bahseder. Kitabın ufkunda, sentezlenmiş biyolojik organizmaları ve dijital ağları bulacağımız Küresel Zihin vardır. Küresel zihin, beyinleri, bedenleri ve elektronik ağları birbirine bağlayan bir biyo-dijital süper organizmadır. Ağ modeli, üretken enerjileri en işlevsel yolla örgütlemeye ve yönlendirmeye uygundur. Bu nedenle yatay entegrasyon modeli dikey karar alma modelinin yerine, yeniden birleştirme modeli olayların ve diyalektik çatışmanın birikimi modelinin yerine geçme eğilimindedir. Canlı sistemler, mekaniğin ve rasyonel iradi eylemin sıralı modeline göre yorumlanabilen herhangi bir sistemden kıyaslanamayacak kadar karmaşıktır. Teknoloji bizleri yapay canlı sistemler üretmeye itmiştir. Bu durum, mekanik bir metafordan türetilmiş olan modern siyasetin yöntemini ve epistemesini oluşturur. Siyaseti biyo-enformatik bir modelin metaforik imkânları uyarınca bir kez daha düşünmeye ihtiyacımız var.

Etkin siyaset, toplumsal organizma tarafından kolektif olarak paylaşılan enformasyonu bilinçli biçimde işleme imkânı olduğunu varsayar. Ancak dijital toplumda devridaim eden enformasyon miktarı çok fazladır: Bireylerin ya da grupların, karar vermek için gereken süre zarfında, bilinçli, eleştirel ve makul biçimde işlemeleri için çok hızlı, yoğun ve kalındır. O nedenle kararlar otomatizmlere bırakılır; toplumsal organizma, giderek artan sıklıkla, bireylere ataların-

dan yadigâr bilişsel genetik yapılarına kazınmış otomatik evrim kuralları uyarınca hareket eder görünmektedir. Sürü insan eyleminin hâkim biçimine dönüşme eğilimindedir. Yer değiştirmelere, yön belirlemeye karar veren, kendilerini bireylere dayatan kolektif otomatizmler sistemidir.

Bill Gates, *Düşünce Hızında İş* kitabında dijital üretimin büründüğü genel biyolojik biçime atıfta bulunarak şöyle yazar:

> Bir organizasyonun sinir sistemi biz insanların sinir sistemiyle paralellikler gösterir. Her türden iş, hangi sektörde olduğu fark etmez, "otonom" sistemlere, şirketin hayatta kalabilmesi için devam etmesi gereken işlemsel süreçlere sahiptir... Eksik olan, beyindeki birbirine bağlı nöronları andıran enformasyonlar arasındaki bağlardır... Eğer enformasyon organizasyonunuz içinde düşüncenin insan bedeninde hareket ettiği kadar hızlı ve doğal biçimde akıyorsa, teknolojiyi insan gruplarını tek bir bireyin bir meseleye odaklandığı kadar hızlı biçimde yönlendirmek ve koordine etmek için kullanabiliyorsanız, kusursuz bir dijital sinir sistemi yaratmışsınız demektir. İşte bu düşünce hızında iş yapmaktır.[10]

Ağ ile bağlanmış dünyada, bir genel sistem teorisinin retroaktif döngüleri, dijital üretimin insan-sonrası görüşü içinde, biyo-genetiğin dinamik mantığıyla birleşmektedir. Gates'in hayalini kurduğu biyo-enfo-üretim modeli, insan bedeninin dijital devrelerle entegre olmasını mümkün kılacak bir ara yüzdür. Bu model tam manasıyla işler olduğunda dijital sinir sistemi yeni organizasyon biçimine hızlıca yüklenebilir. Microsoft'un ürün ve hizmetlerle uğraşması işin ancak görünen kısmıdır. Şirket, gerçekte, çağdaş yaşamın tüm önemli kurumlarının sinir sistemleri üzerinden dijital enformasyon akışlarını yapılandıran bir sibernetik organizasyon biçimi yaratmak için uğraşmaktadır. Microsoft'u *download* edilebilecek, toplumsal organizmanın biyo-enformatik ara yüzlerine yüklenmeye hazır bir sanal hafıza gibi değerlendirmek gerekir: insan öznelliğinin bedensel devrelerinin içine yüklenmiş bir siber-Panoptikon; toplumsal iletişim devrelerine tanıtılmış bir mutajen unsur. Neticede sibernetik hayata dönüşür ya da Gates'in ifade edeceği gibi söylersek, "enformasyon bizim yaşamsal lenfimizdir".

10. B. Gates, *Business @ the Speed of Thought: Using a Digital Nervous System*, New York: Warner Books, 1999.

Biyo-teknolojiler, bireysel bedenlerle toplumsal bedeni biyo-mühendislik tarafından üretilen mutajen akıntılarla birleştirmemize imkân tanıyarak evrimin ilerleyişini sağlar: ilaçlar, yapay organlar, genetik mutasyonlar ve işlevsel yeniden programlama. Bir anlamda enformasyon teknolojileri bile zihnimizi mutajen akışlarla işgal eder, dikkatimizi, muhayyilemizi ve hafızamızı istila eder. Enformatik ve biyo-teknik teknolojiler, bedenlerin, otomatizmlerin hâkim olduğu bir süreklilik içinde bağlanmasına imkân tanırlar.

Foucault'nun epistemik ve pratik kökenlerini incelediği disiplin toplumunda bedenler, uzlaşmayı, boyun eğmeyi ve bilinçli içselleştirmeyi gerektiren toplum ve üretim kurallarıyla, baskılayıcı bir biçimde disiplin altına alınırlardı. Modern devletin bireylere dayattığı yasanın, yurttaşın temsil ettiği bilinçli insan organizmasıyla dışsal bir ilişkisi vardı.

Deleuze'ün odaklandığı denetim toplumu ise bedenlerin ve zihinlerin teknolojik aletlerin zorunlu sonucu olan mutasyonlar sayesinde kablolanmasıyla, bunların etrafının tekno-dilsel türden otomatizmler tarafından sarmalanmasıyla başlar. Rafine edilmiş teknolojiler moleküler düzeyde aktiftir, bunlar mutasyonun nano-faktörleridir. O yüzden tekno-dilsel otomatizmler ve tekno-işlemler yoluyla fail-öznenin denetim altına alınmasının koşullarını yaratırlar. Bilinçli bireysel organizmaların bilinçleri semiyotik türden mutajen akışlarla bağlıdır: Bunlar organizmaları küresel zihnin ve biyo-dijital süper organizmanın terminallerine dönüştürür.

Darwin, seçilim sürecinin türlerin doğal evrimi için gereken son derece uzun bir zaman zarfında gerçekleştiğini düşünüyordu. Bir kuşak içerisinde anlamlı bir değişiklik algılamamız mümkün değildir, seçilim ancak kuşaklar içinde, kümülatif biçimde kendini gösterir. Küçük, neredeyse algılanamayacak türden değişimler aşırı uzun zamansal döngüler boyunca birikir. Peki, bu durum modern çağda da geçerli mi? Teknoloji doğası gereği çok yavaş seyreden mutasyon süreçlerinin hızlanmasında bir faktör değil mi? Ya da artık bu süreçleri, sonuçları bir ya da iki kuşak içinde gözlenebilecek kadar hızlandırma eğilimine girmemiş midir? Teknolojik düzeyden (dijitalleşme, bağlılık) toplumsal, kültürel, estetik, bilişsel ve fizyolojik düzeylere yayılan mutasyon gözümüzün önünde cereyan etmiyor mu? Duygusal sistemin, arzu rejimlerinin, yersel yer değiştirmele-

rin, dikkat kiplerinin, hafızanın ve muhayyilenin halihazırda mutasyona girdiğini görmüyor muyuz? Biyo-teknoloji nedeniyle organizmanın psikolojik bir mutasyon geçirme ihtimali olduğunu algılamıyor muyuz?

O halde çevrenin insan zihninin seçimleri üzerinde belirleyici bir işlevi olduğu doğru. Bu nedenle liberal teorinin sosyal Darwinizmin önermelerinden çıkarsadığı sonuçlar sahte bir mantık izler. Biyolojinin insanın eylemine hükmettiği doğrudur, ama insan eylemi de biyolojiyi belirler. Esas mesele bilinçli insan zihninin hangi (epistemik, teknik ve sonuçta epidermik veya estetik) seçimleri yapacağını anlamaktır.

Deprem olduğunda doğanın işini tamamlamak için gidip kalan evleri yerle bir etmeyiz. Irmaklar bentleri aşıp köyleri bastığında etrafta dolanıp insanları boğmayız. Liberallerle siyaseten doğrucu solcuların anlamadığı tam da budur işte: Her iki kesim de bir eğilimin (evrimin ve en güçlü olanın hayatta kalmasının) tasvirinin etik bir tercihin meşruiyetine katkı sağlayacağını sanıyor. Böylece sosyal Darwinist olduklarını iddia eden liberaller sinik bir şekilde hayat mücadelesinde güçlü olanın kuralları belirleyeceğini iddia ediyorlar. Ancak determinizm biyolojik bir kaderin keşfinden ziyade politik bir projedir.

Yeniden birleştirici teknolojiler enformatik ve biyo-tekniği harmanlayarak insani olayın biçimlenmesi sürecini harekete geçirirler. Ancak herhangi bir dönüşüm projesi, ne tahakküm ve iktidar anlamında ne de alternatif ve devrimci anlamında toplumsal oluşu yönlendirebilir. Molar dönüşüm projesi son kertede bir yanılsamadan ibarettir. Toplumsal makineye dahil edilebilecek olan yegâne şey akışlardır: enformasyon akışları ya da muhayyel madde akışları.

Yönetim tasarımları dönüşümlerin karmaşıklığını ve hızını gözden kaçırmaya mahkûmdur. O yüzden ortaya koymak durumunda olduğumuz şey siyasal bir ahlaktan ziyade epidermik bir ahlaktır. Bilimcilerin derisi daha iyi bir istikametin ayırdına varmanın birincil aracı haline gelir. Derinin yanında durmalıyız, işe yaraması mümkün siyasal proje budur.

Minik hassas aygıtlar üzerinden hareket etmek zorundayız, çünkü egoist genler ya da diğerkâm genler gibi öngörülemeyecek biçimde çoğalacak olan bunlardır. Tokyo'da ne fırtınalar koparacağını

bilmeden Rio de Janeiro'da kanat çırpan kelebekler gibi olmalıyız. Belki fırtınalar kopartırız. Bunu bilsek de bilmesek de, istesek de istemesek de.

Meta-makine

Modern toplum, insan ölçeğinde inşa edilmiş bir dünyanın insan tarafından yönetileceği perspektifi üzerine kurulmuştu. Bu yönetimin de bedenleri, iletişim ilişkilerini ve dili disiplin altına alması gerekiyordu. Disiplin, Foucault'nun *Deliliğin Tarihi*'nde belirttiği gibi, akıldışılık sınırlanır, parçalanır, baskı altına alınır ve tıbbileştirilirken, dünyanın akla indirgenmesi demektir. Fordist endüstriyel biçimin gelişimi benzer bir disiplin sürecini varsayıyordu. Bedenle makine arasındaki üretim ilişkisi görünür, bilinçli ve yönetilebilir ağır bir etkileşim üzerinden biçimlenmişti. Anatomik beden ile kapitalist makro-makine bu süreç içerisinde modellenmiştir. Fordist fabrikada anatomi ve mekanik, nesnelerin, dönüşümlerin ve yer değiştirmelerin maddi mekânını işgal eden üretici bedenler sistemini bir arada tutar. Bu maddi ve görünür mekânda emek ve çatışma ortaya çıkar, iktidar örgütlenir.

Fakat dijital toplumsal yaşamın ufkunda belirdiğinde toplumsal ilişkilerin merkezi öğeleri (boyutların, bedenlerin, itkilerin) analog alanından (ilişkilerin, sabitlerin, simülasyonların) algoritma alanına kayar. Dijitalleşme, manipülasyonun en temel seviyesinde bir kayma demektir: Toplumsal ürünler artık maddi olarak manipüle edilmezler, kavramsal düzeyde yaratılırlar. Üretim ve iletişim serilerinin tesis edildiği mahal toplumsal bilgiden yalıtılır ve hatta görünmez hale gelir. Toplumsal alanda otomatizmler ifade bulur, ama bunların üretildiği alan görünür değildir. Bu durumun tek nedeni bu alanın yasadışı bir alan olması değildir (araştırma laboratuvarları demokratik yargı ve karar alma alanının dışına çıkartılmıştır) aynı zamanda tüm olup bitenin nano-teknoloji dahilinde gerçekleşmesidir.

Hümanist ufuk Protagoras'ın "her şeyin ölçüsü insandır" düsturuyla ilişkiliydi. Geleneksel –hatta sınai– dünyada ölçü insandı; teknolojik evren insanın iradesi ve somut manipülasyon kapasitesi üzerine bina olmuştu. Teknolojilerin görülmemiş bir hıza eriştiği günümüzde ise bu durum artık geçerli değildir. Toplumsal fenomenleri

belirleyen mühim "şeyler" (aslında bunlar yaratıcı algoritmalardır) bundan böyle insan ölçüsüne tekabül etmezler: İnsan gözü artık bunları algılayamaz. Politika zayıflamıştır, çünkü siyaseten görünür olanda verili bulunan her şey değersizleşmiş, saf "gösteriye" dönüşmüştür (gösteri görünür olandır, yaratıcı algoritma ise görünmezdir). Böylece tahakküm bedensel, mekanik ve politik disiplin alanından mantıksal-psikolojik ya da mantıksal-biyojenik otomatizmlerin alanına kayar. Kapitalist küreselleşme, esasen, üretici toplumun geneline yayılmış ve buralarda bağlantılanmış bu tekno-dilsel otomatizmler tarafından desteklenir; böylece kapitalist değerlenme, bilinçli faaliyetten ve insanın politik eyleminden giderek daha bağımsız hale gelir.

İşçi sınıfının ortadan kalkması politik güçler arasındaki bir mücadelenin ya da toplumsal elemenin sonucu değildir. İşçiler var olmaya devam ediyor kuşkusuz, ama onların toplumsal eylemi, genel toplumsal etkileri üreten hâkim süreçler karşısında etkin değil artık. Gösterge-kapitalizminin sahnesinde geriye dönüşü olmayan biçimde değişen şey, insan unsuruyla (işçiler) denetim ve karar yerleri arasındaki ilişkidir. Denetim artık makro-sosyal ya da anatomik düzeyde değil, görünmeyen ve geri döndürülemeyecek bir düzeyde işliyor. Çünkü denetim, teknosferin işleyiş biçimini yapılandıran dilsel ve işlemsel otomatizmlerin yaratılması üzerinden sağlanıyor.

Denetim artık daraltıcı molar makineler üzerinden değil, psikofarmakoloji, kitle iletişimi ve enformatik ara yüzler marifetiyle organizmaya zerk edilen mikro makinelerce sağlanıyor. İlk anda tekno-dilsel otomatizmlerin inşası, üretici ekosferde ve zihinlerin birbirleriyle etkileşim halinde oldukları enfosferde bir mutasyona neden olmuştur. Ardından süreci tamamlayacak olan ikinci sistem devreye girer: Beden tekno-dilsel sistemle uyum sağlayacak şekilde ele alınır, kendisine verilen üretim görevlerini yerine getirecek biçimde programlanır. Bu ikinci faz biyo-teknik otomatizmler sisteminin oluşturulmasını içerir.

Sonuç

Depresyonun Ortaya Çıkışı

MEVCUT LABİRENTTEN bir çıkış bulabilmek için daha derine kazmalı, ekonomik krizin yüzeyinin altına inmeliyiz. Aradığımız anahtar ekonominin ve siyasetin yüzeyinde değil, kolektif bilinçdışının temelinde. İktisadi faktörlerin rasyonel dengesi üzerine bina olmuş olan neoliberal ideolojinin kusursuz makinesi parça parça dökülüyor; çünkü aslında ruhun katışıksız akılcılığa indirgenebileceği gibi hatalı bir varsayım üzerine oturuyor. Ruhun karanlık yanı –korku, kaygı, panik ve depresyon– kapitalizmin zafer çığlıkları ve sonsuzluk vaatleriyle geçen onyıl boyunca gölgede saklandıktan sonra nihayet yüzeye çıktı.

Depresyon sözcüğünden farklı anlamlar anlaşılabilir. Biz bu sözcükle hem zihinsel ıstırabın belirli bir türünü, hem de zamanımızın tarihsel ufkunu karanlıklara boğan küresel krizin aldığı genel şekli kast ediyoruz. Bu basit bir kelime oyunu ya da metafor değil, psikolojik akışlarla iktisadi süreçlerin iç içe geçtiğini, birbirleriyle etkileşime girdiğini anlatmak istiyoruz. Amerikan piyasası 2000 yılında enformasyon ekonomisi alanında aşırı üretimin sonuçlarını deneyimlemek durumunda kaldı. *Dotcom* krizinden ve WorldCom ya da Enron gibi devasa firmaların çökmesinden sonra Amerikan kapitalizmi gelişim seyrini değiştirdi, yönünü sanal üretim ekonomisinden savaş ekonomisine çevirdi.

Savaş sayesinde ekonomi tazelendi, ama emek maliyetleri düşmeye devam etti. Aslına bakılırsa ekonomik büyüme özel ve kamusal borç genişlemesi üzerine temellendirilmişti. Aşırı üretim krizi savuşturulamadı ve 2008'e gelindiğinde gelmiş geçmiş en ağır finansal çöküşlerden birini tetikleyen aşırı riskli kredi kriziyle birlikte tekrar su yüzüne çıktı.

Ekonomide yaşanan depresyonla psikolojik depresyon olaylarını aynı bağlamda değerlendirmek gerekir. Bunlar birbiriyle iç içe geçmiş olaylardır. Yalnızca birbirlerini besledikleri için değil; toplumsal kuram üzerine düşünenlerin psikanalitik teoriden öğrenecek çok şeyi var, psikoterapi toplumsal dönüşüm süreçleri için faydalı yöntemler önerebilir.

Neoliberal ideoloji, ekonominin rasyonel beklentiler ve yatırımları içeren dengeli bir sistem olduğu fikrine dayanır. Ne var ki toplumsal alanda tüm beklentiler rasyonel olmadığı gibi yatırımların her biri de matematiksel/bilimsel anlamda "ekonomik" değildir. Arzu sürece dahil olur, yatırımların, tüketim ve mübadele edimlerinin ardından bilinçdışının sesi işitilir. Tam da bu nedenle piyasaların o sözde dengesi mahşeri bir hale bürünmüştür. Zindelik, kendinden memnunluk, rekabet ve taşkınlık piyasanın genişleme dönemi dinamiklerine etki etmiştir. Panik ve depresyon ise sumen altı edildi, halbuki bunlar her zaman devredeydi. Şimdi tekrardan su yüzüne çıkıyorlar ve kapitalist değerlenmenin normal akışını sekteye uğratıyorlar.

Semiyotik ürünlerin üretimi ve mübadelesi anlamına gelen gösterge-kapitalizmi, ruhu, hem bir üretici güç hem de piyasa mekânı olarak sömürmüştür. Fakat ruh, montaj hattında işe koşulan kas gücünden çok daha öngörülemezdir.

Prozac yılları boyunca ruh sömürülmekten mutluluk duyuyordu, ama bu durumun sonsuza dek sürmeyeceği belliydi. "Ruh sıkıntıları" ilk olarak *dotcom* yıllarının sonunda belirdi, 2000'lere geçilir geçilmez bir tekno-kıyametin kopacağı söylentileri ortalığı sarmıştı. Kıyamet beklentileri toplumsal muhayyileyi öylesine kaplamıştı ki küresel tekno-çöküş miti tüm dünyada bir korku dalgasına neden oldu. Binyılın bittiği gece hiçbir şey yaşanmadı, ama küresel psike bir anlığına uçurumun kenarında sendelemişti.

Aynı günlerde Alan Greenspan, mali piyasalardaki duygusal dalgalanmaların tehlikeli etkilerini işaret etmek için akıldışı taşkınlıklardan dem vuruyordu. Ne var ki söz konusu dalgalanmalar bir yol kazası, geçici, rastlantısal bir fenomen değildi. Psikolojik enerjimizin aşırı sömürülmesinin sonuçlarıydı bunlar; bir tür görev zayiatı, ruhun işbaşı yaptırılmasının kaçınılmaz sonuçlarıydı. Bilişsel işgücünün sinirsel enerjileri sınırsız enformasyon uyarımına maruz kal-

dığında, bu türden duygusal salınımlara, psikopatolojilerin etkilerine karşı koymak mümkün değildir.

Depresyon korkusu, *high tech* ürünlerin işlem gördüğü menkul kıymetler borsasının dibe vurup sanal ekonomiyi bir anda riske soktuğu 2000 baharında gerçek oldu. *Dotcom* balonunun patlamasıyla ekonomi öyle derin bir şok yaşamıştı ki, depresyon söylentileri bir anda dünyanın dört bir yanını sarmıştı.

Peki, bir depresyon nasıl tedavi edilir? Depresyonu amfetaminlerle, uyarıcı psikotrop ilaçlardan oluşan bir şok terapisiyle mi tedavi edersiniz? Böyle bir şeyi ancak aptal bir doktor yapabilir, ama ne yazık ki o sırada Beyaz Saray'da tam da böyle bir karakter oturmaktaydı. George W. Bush'un yazdığı reçetede zenginlere vergi indirimi ve savaş vardı. Bush vatandaşlarını alışveriş yapmaya çağırdı, sonuç özel ve kamu kesimi borçlarının beklenmedik bir oranda artması oldu. O esnada tüm dünyada kolektif zekâya, araştırma özgürlüğüne ve kamu okullarına karşı bir saldırı başlatıldı. Yapay olarak yaratılmış bir zindelik ve hoşnutluk haliyle depresyonu tedavi etmek uzun vadede işe yaramaz, depresif organizma er ya da geç çöküş yaşar. Neticede rekabetçi bir yaşam tarzına yapılan vurgu, sinir sisteminin sürekli olarak uyarılması, küresel ekonominin nihai çöküşünü getirdi; bugün şaşkınlık içinde olup biteni izleyen insanlığın tanık olduğu işte bu çöküş halidir.

Neoliberalizmin ekonomik sistemin farklı bileşenleri arasında içsel bir denge olduğu fikri, toplumsal zihnin sistemik etkilerini değerlendirmeye dahil etmediği için hatalı bir teoridir. O yüzden bipolar ekonomi öfori haliyle panik arasında salınıp durur, şimdi de derin bir depresyonun eşiğinde duruyor.

Bilgimizin ötesinde

İktisatçıları ve siyasetçileri bir endişe sarmış durumda: Yaşananlara kriz adını veriyorlar ve bu krizin de son yüzyılda yaşanmış tüm krizler gibi kapitalizmi daha da güçlendirerek sona ereceğini umuyorlar. Ben bu seferkinin farklı olduğunu düşünüyorum. Bu bir kriz değil, son beş yüz yıldır sürmekte olan sistemin topyekûn çöküşü.

Şu manzaraya bir bakın. Muazzam dünya güçleri finansal kurumları kurtarmanın peşinde, halbuki mali çöküş çoktan endüstriyel

sistemi etkilemiş durumda: Talep düşüyor, milyonlarca insan işini kaybetti. Devlet batan bankaları kurtarabilmek adına vergi verenlerden para almaya çalışıyor, bunun anlamı talebin önümüzdeki yıllarda daha da düşeceğidir. Hane harcamaları keskin bir düşüş yaşıyor, sonuç olarak mevcut sanayi üretiminin büyük çoğunluğu devre dışı kalacak.

Ilımlı bir muhafazakâr olan David Brooks *International Herald Tribune*'deki bir makalesinde şöyle yazıyor: "Ekonomiye dair bilgimizin çok ötesinde hareket ettiğimizden endişe duyuyorum."

Mesele tam da bu işte: küresel ekonominin karmaşıklığı bilgimizin ve yönetme imkânlarımızın katbekat ötesinde.

10 Şubat 2009'da Obama'nın kurtarma paketini açıklayan ABD Hazine Bakanı Timothy Geithner şöyle dedi:

> Samimi olacağım. Bu kapsamda bir strateji bize pahalıya mal olacak, riskler içerecek ve zaman alacak. Koşullar değiştikçe stratejimizi de yeni koşullara adapte etmeliyiz. Daha önce hiç denemediğimiz şeyler denemek zorunda kalacağız. Hatalar yapacağız. İşlerin sarpa sardığı, ilerlemenin eşitsiz veya kesintili olduğu dönemlerden geçeceğiz.

Tüm bu laflar Geithner'in entelektüel dürüstlüğünü ve yeni Amerikan yönetici sınıfının Bushgiller'den ne kadar farklı olduğunu göstermekle birlikte siyasetin özgüveninde nasıl bir yıkım yaşandığına da işaret ediyor.

Modern rasyonalist felsefeden bize tevarüs eden siyasal ve iktisadi bilgi artık kullanışsız hale geldi, çünkü mevcut çöküş gayrimaddi üretimin sonsuz karmaşıklığının ve genel zekânın kapitalist yönetim ve özel mülkiyet karşısındaki uyumsuzluğunun bir sonucu.

Dünyaya artık kaos (yani insanın anlama kabiliyetinin ötesinde bir karmaşıklık düzeyi) hükmediyor. Kaos, mevcut paradigmalarımıza indirgenemeyecek kadar karmaşık bir gerçeklik demektir. Kapitalist paradigma artık insan etkinliğinin evrensel kuralı olamaz.

Mevcut resesyonu yalnızca iktisadi bir bakış açısıyla değerlendirmemeliyiz. Bu durumu dünya kaynaklarının ve iktidarın dağılımını değiştirecek antropolojik bir dönüm noktası olarak değerlendirmek zorundayız. Gündelik hayata, algıya, ihtiyaçlara ve tüketim tarzlarına sinen büyüme temelli model içselleştirilmiş durumda. Ama artık büyüme sona erdi, asla da geri gelmeyecek, çünkü insanlar son otuz yılda biriktirdikleri borçları hiçbir zaman ödeyemeye-

cekler. Ayrıca gezegen üzerindeki fiziksel kaynaklar tükenme noktasına gelmiş durumda ve toplumsal beyin çöküşün eşiğinde.

Felaket ve morfojenez

Yaşadığımız süreç bir kriz olarak nitelenemez. Krizin anlamı, işlevsel yapısını yine de muhafaza edebilen bir organizmanın yıkılması ve yeni baştan yapılandırılmasıdır. Ben küresel kapitalist yapının yeniden uyarlanabileceğimi düşünmüyorum. Esaslı bir mahşeri morfojenez sürecine girmiş bulunuyoruz. Gelir ile iş performansı arasındaki bağ üzerine inşa olmuş olan kapitalist paradigma, genel zekânın mevcut konfigürasyonunu (semiyotik ve toplumsal manada) çerçeveleyebilecek konumda değil.

1930'larda *New Deal*'ı mümkün kılan, yeterli fiziksel kaynağın ve bireysel taleple tüketimi artırma imkânının mevcut olmasıydı. O dönem kapandı. Gezegen hızla doğal kaynaklarını kaybediyor, dünya çevresel bir felakete doğru ilerliyor. Mevcut iktisadi altüst oluş ve petrol fiyatlarındaki düşüş kaynakların tükenişini besliyor.

Diğer yandan bireysel tüketimde, en azından Batı toplumlarında, bir artış beklenmiyor. O halde bu krizin son bulacağını ya da yeni bir tam istihdam politikasının gündeme geleceğini beklemek hiç mantıklı değil.

Küresel ekonomik çöküş yalnızca finansal balonların patlamasının bir sonucu değil. İş balonu da patlamış durumda. Son beş yüzyıldır haddinden fazla çalışıyoruz. Bu denli çok çalışmak hayati toplumsal işlevlerin terk edilmesini, dilin, duyguların, öğrenimin, tedavinin ve kişisel bakımın metalaşmasını beraberinde getirdi.

Toplumun daha fazla çalışmaya, işe ya da rekabete ihtiyacı yok. Aksine, ihtiyacımız olan, çalışma zamanlarında muazzam bir düşüş kaydedilmesi, hayatın toplumsal fabrikadan kurtarılması; toplumsal ilişki dokularını ancak bu şekilde yeni baştan örebiliriz. İş ile gelir arasındaki bağlantıyı sonlandırmak, ekonominin bir parçası olarak görülmeyen toplumsal görevler için muazzam bir enerjinin açığa çıkmasını sağlayacaktır.

Talep daraldıkça, fabrikalar kapandıkça insanlar parasız kalıp günlük hayatlarını dahi idame ettiremez hale geliyorlar. İktisatçıların gayet iyi bildiği ama bir türlü engel olamadıkları bir kısırdöngü

bu, çünkü burada bir çifte açmaz söz konusu. Aşırı üretim açmazı iktisadi araçlarla değil, ancak antropolojik bir kaymayla, iş karşılığı gelire dayanan iktisadi çerçevenin terkiyle çözüme kavuşturulabilir. Aynı anda hem bir değer fazlasıyla hem de talep daralmasıyla karşı karşıyayız. Mevcut servetin acilen yeniden pay edilmesi gerekiyor. Gelirin iş performansı karşısında elde edilen bir ödül olması gerektiği fikri başımızdan savmamız gereken bir dogmadır. Herkesin hayatta kalmak için ihtiyaç duyduğu miktarda parayı elde etme hakkı vardır. Ve de bunun işle hiçbir ilgisi yoktur.

Ücretler verili doğal bir mefhum değil, toplumsal alanı şekillendiren özgül bir kültürel modelin ürünüdür. Hayatta kalmayı sömürü sürecine boyun eğmeyle bağlantılandıran şey, kapitalist büyüme gerekliliğiydi. Şimdi artık insanların bilgilerini, zekâlarını, duygularını açığa vurmalarına izin vermemiz gerekiyor. Bugünün zenginliği hiçbir fayda getirmeyen zorunlu çalışmadan ziyade tam da budur. İnsanlığın büyük çoğunluğu gelir ile iş arasındaki bu bağdan kurtuluncaya kadar sefalet ve savaş toplumsal ilişkinin normu olmaya devam edecek.

Depresyon nasıl tedavi edilir?

Felix Guattari ve Gilles Deleuze depresyon sözcüğünü nadiren kullanmış olsalar da son kitapları *Chaosmose* ve *Felsefe Nedir?*'de bu konu üzerine ilginç şeyler söylüyorlar. *Felsefe Nedir?*'in son bölümünde kaostan bahsedilir. Kaos, onlara göre, semiyosferin hızlanması ve enformasyon kabuğunun kalınlaşmasıyla ilgili bir mefhumdur. Bizleri sarıp sarmalayan gösterge, simge ve enfo-uyarım dünyasının hızlanması, bu kitabın önceki bölümlerinde de belirttiğim gibi, paniğe neden olur. Depresyon, panik halindeki bir hızlanmanın peşi sıra, arzunun canlılığını yitirmesidir. Beyninizi uyaran enformasyon akışını anlayamayacak hale geldiğinizde herhangi bir zihinsel ve psikolojik yanıt vermeyerek iletişim alanını çölleştirme eğilimine girersiniz. Daha önce yaptığımız bir alıntıyı burada bir kez daha tekrarlayalım:

> Kendisinden kaçan bir düşünceden, uçup giden, daha biçimlenmeden ortadan kaybolan, halihazırda nisyan tarafından kemirilmiş fikirlerden daha fazla gerginlik veren bir şey yoktur.[1]

Depresyonu yalnızca bir patoloji olarak değil, aynı zamanda bilginin bir biçimi olarak değerlendirmeliyiz. James Hillman, depresyonun, zihnin gelip geçicilik ve ölüm fikriyle yüzleşmesinin bir koşulu olduğunu söyler. Acı çekme, kusurluluk, bunaklık ve çözülme: Bunlar ancak depresyon cenahından bakıldığında görülebilecek olan hakikate dairdir.

Deleuze ve Guattari *Felsefe Nedir?*'in giriş bölümünde dostluktan bahseder. Dostluğun depresyonu aşmanın bir yolu olduğunu iddia ederler, çünkü dostluk bir anlamı, görüşü, ortak bir ritmi –Guattari'nin sözcükleriyle ifade edersek ortak bir nakaratı– paylaşmak demektir. *Chaosmose*'da ise Guattari "öznelliğin hetero-genetik kavranışı"ndan bahseder:

> Daniel Stern, *Bebeğin Kişilerarası Dünyası*'nda, bebeklerin söz öncesi öznel oluşumlarını kayda değer biçimde açığa çıkarmıştır. Stern, Freudyen anlamda "aşamalar"dan değil, yaşam boyu paralel olarak var kalan özneleşme düzeylerinden bahsetmek gerektiğini gösterir. Öznelliğin yapısal evrenselleri gibi takdim edilen Freudyen komplekslerin fazla abartılmış psikojenezini reddeder. Dahası bebeğin erken dönem deneyimlerine içkin olan özne-ötesi niteliğe vurgu yapar.[2]

Guattari'nin şizoanalitik görüşünde psikojenezin tekilliği merkezi bir yer tutar. Bu aynı zamanda terapi sürecinin tekilliğine vurgu yapar.

> Mesele yalnızca hastanın öznelliğini –psikotik krizden önceki hali üzerinden– yeniden modellemek değil, *sui generis* bir üretim ortaya koymaktır... bu karmaşalar aslında insanlara varoluşsal bedenselliklerini yeni baştan düzenlemek, kendilerini yeniden tekilleştirecek belli bir yolla tekrar edegelen çıkmazlarından kurtulmak için farklı fırsatlar sunar.[3]

Bana kalırsa bu cümleleri yalnızca psikoterapik değil, aynı zamanda politik bir manifesto olarak okumak gerekir.

Guattari'nin sözcükleriyle söylersek, şizoanalizin amacı evrensel normu hastanın davranışında yeniden tesis etmek değil, onu tekilleştirmek, ona kendi farkının bilincine varması için yardım etmek, ona bu farklı olma durumuyla ve aktüel imkânlarıyla rahat olma becerisini vermektir.

1. G. Deleuze ve F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, s. 189.
2. F. Guattari, *Chaosmose*, Paris, 1992. 3. *A.g.y.*

Depresyonla uğraşırken esas sorun depresif kişiyi normalliğe geri döndürmekten ziyade, kişinin davranışını normal toplumsal dilin evrensel standartlarına yeniden uyumlu kılmaktır. Amaç kişinin depresif dikkatinin odağını değiştirmek, yeniden odaklamak, zihni ve ifade akışını yersiz yurtsuzlaştırmaktır.

Depresyon kişinin varoluşsal nakaratlarının katılaşması, nakaratların takıntılı biçimde tekrarı üzerine bina olur. Depresif kişi tekrar eden nakaratın dışına çıkamaz ve labirente geri döner.

Şizoanalistin amacı hastaya başka manzaraları görme imkânını vermek, odağı değiştirmek, yeni tahayyül patikaları açmaktır.

Şizoanalitik görüşle Kuhn'un paradigmatik kayma mefhumu arasında bir benzerlik olduğunu düşünüyorum. Kuhn *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda (1962) paradigmayı "bir insan grubu tarafından paylaşılan inanç kümesi" olarak tanımlar. O nedenle paradigmayı, belirli bir gerçeklikler seti anlayışını dışarıda bırakan bir model olarak değerlendirebiliriz. Kuhn'a göre bilimsel devrim, değişen gerçekliğe önceki epistemik modellerden daha iyi uyum sağlayan yeni bir modelin yaratılması demektir.

Yunancada *episteme* sözcüğü bir şeyin önünde durmak anlamına gelir: Epistemik paradigma bizim gerçeklikle yüzleşmemizi sağlayan modeldir. Paradigma, dostlara, var olmama uçurumunun üzerinden geçme imkânı veren köprüdür.

Depresyonu aşmak için birkaç basit adım atmak gerekir: takıntılı nakaratın yersiz yurtsuzlaştırılması; arzu manzarasının yeniden odaklanması ve değiştirilmesi; yeni bir ortak inanç kümesinin ve yeni psikolojik çevreye dair ortak bir algının yaratılması; yeni bir ilişki modelinin tesis edilmesi.

Deleuze ve Guattari felsefenin kavram yaratmayı içeren bir disiplin olduğunu söylerler. Aynı şekilde şizoanalizin, takıntı çerçevelerinin yersiz yurtsuzlaştırılması yoluyla algıların ve duygulanımların yaratılmasını içeren bir disiplin olduğunu iddia ederler. Bu yüzyılın ilk onyılmda olup bitenleri panik ve depresyon gibi psikopatolojik terimlerle tasvir etmemiz mümkün. Panik, etraftaki şeyler aşırı hızlı dönmeye başladığında, kapitalist mübadelenin rekabetçi dünyasında şeylerin anlamını ve ekonomik değerini kavrayamaz olduğumuzda ortaya çıkar. Etrafımızı saran enformasyon akışının hızı ve karmaşıklığı toplumsal beynin kod çözme ve öngörme beceri-

sini aştığında panik baş gösterir. Bu durumda arzu yatırımlarını geri çeker, bu geri çekme hali de depresyona yol açar.

Riskli kredilerin batmasıyla tetiklenen küresel çöküşün ardından geldiğimiz nokta işte budur.

Peki, şimdi ne olacak?

Ekonomik çöküş ekonomik düşüncenin araçlarıyla çözüme kavuşturulamaz, çünkü zaten ekonomik kavramsallaştırma bizzat sorunun kendisidir.

Gelir ile emek arasındaki kopmaz bağ, büyüme takıntısı, uyumluluk ve rekabet dogmaları: Depresyondan kurtulmak istiyorsak, toplumsal kültürümüzün başından savması gereken patojen vasıflar tam da bunlardır. Hâkim siyasal söylemde depresyonun aşılması büyüme ve tüketim dinamiklerinin yeniden başlatılması anlamına gelir: Onlar buna "toparlanma" derler. Fakat bu imkânsızdır, çünkü hem kolektif borç ödenebilir gibi değildir, hem de gezegen yeni bir kapitalist genişleme aşamasını kaldırabilecek durumda değildir. Büyümeye dayalı ekonomi zehrin ta kendisidir, üstelik panzehiri de yoktur.

Fransız antropolog Serge Latouche onyılı aşkın bir süredir politik bir hedef olarak küçülmeden (*decroissance*) bahsediyor. Küçülme artık basit bir olgu haline gelmiş durumda. Gayri Safi Milli Hasıla her yerde düşmekte, endüstriyel sistemin her bir sektörü teker teker çözülmekte ve talep düşmekteyken küçülmenin artık geleceğe dair bir programdan ibaret olmadığı çok açıktır. Küçülme hemen şimdi buradadır.

Mesele toplumsal kültürün henüz buna hazır olmamasıdır, çünkü bizim toplumsal örgütlenmemiz tüketimin kesintisiz genişlemesi fikri üzerine inşa edilmiş ve modern ruh, özelleştirme mefhumu ve tüketimin sonsuza dek artmasının yarattığı etkiler üzerinden şekillenmiştir.

Hem zenginlik kavramını hem de zengin olma algısını yeniden düşünmemiz gerekiyor. Zenginliğin satın alma gücüyle özdeşleştirilmesi toplumsal psikenin derinlerine sızmış durumda. Fakat farklı bir zenginlik algısı, mülkiyet üzerine değil de, keyif üzerine inşa edilmiş bir zenginlik fikri de mümkün. Zenginliğe dair kolektif algıyı çileci bir tarzda tersine çevirmekten bahsetmiyorum. Hali vakti yerinde olmanın temelinde her zaman duyusal keyfin olacağını dü-

şünüyorum. Modernitenin disipline edici kültürü keyif ile mülk sahibi olmayı birbirine eşitledi. İktisadi düşünce, kapitalist birikim sürecini mümkün kılmak adına nedreti yarattı ve toplumsal ihtiyaçları özelleştirdi. Mevcut depresyonun kaynağı burasıdır işte.

Sonu gelmez terapi süreci

Toplumsal manzarada ani bir değişiklikten ziyade yeni eğilimlerin yavaş yavaş su yüzüne çıkacağını beklemek gerekir. Topluluklar çöken ekonomi alanını terk edecek, giderek daha çok sayıda insan iş aramaktan vazgeçip hayatta kalmak için ekonomi üstü ağlar yaratmaya başlayacaktır.

Hali vakti yerinde olma algısının kendisi özgürlük ve tutumluluk istikametinde değişecektir.

Yolunu gözlediğimiz kültür devrimi mal ve hizmetlerin kamusallaştırılmasını beraberinde getirecektir. Bu planlı ve tek biçimli bir yolla olmayacak. Tek tek bireylerin ve toplulukların geriye çekilişi, müşterek şeylerin ve hizmetlerin paylaşılması üzerinden yeni bir ekonominin yaratılması, zamanın kültür, haz ve duygular lehine özgürleştirilmesi yaratacak bu sonucu.

Zenginliğin özel mülkiyetle özdeşleştiriliyor oluşu o denli derinlere nüfuz etmiştir ki insan çevresinin barbarlaştırılmasını mutlak anlamda sonlandıramayız. Ama genel zekânın önünde bekleyen görev şudur: Paranoyadan kaçınmak, insani direniş alanları yaratmak, ileri teknolojili/düşük enerjili modeller üzerine kurulmuş özerk üretim biçimlerini denemek, insanlara politik değil terapatik bir dille seslenmek.

Gelecek günlerde politika ve terapi tek bir şey haline gelecek. İnsanlar büyüme sonrası ekonomiyle baş edemeyecekleri, çözülen modern kimlikleri özleyecekleri için kendilerini umutsuz, depresif ve paniklemiş hissedecekler. Bizim kültürel vazifemiz insanlara mutlu adaptasyonun yollarını göstererek travmalarını aşmaları için yardım etmek olacak. İnsani direnişin toplumsal alanlarını, terapatik bulaşma alanlarını yaratmamız gerekecek. Kapitalizm tüm bir küreden silinip atılmayacak, ama yayılmacı ve paradigmatik rolünü kaybedecek, toplumsal örgütlenmenin olası biçimlerinden yalnızca bir tanesi haline gelecek. Komünizm, yeni bir bütünlük ilkesinden ziya-

de kapitalist hâkimiyetten özerkliğin olası biçimlerinden biri olacak.

1960'larda Castoriadis ve arkadaşları *Sosyalizm ya da Barbarlık* adında bir dergi çıkarıyorlardı.

Deleuze ve Guattari'nin, *Bin Yayla*'nın giriş bölümü *Kök-sap*'ta, ayrışımın (ya da ... ya da ... ya da) tam da geride bırakmaya çalıştığımız Batı metafiziğinin hâkim kipi olduğunu iddia ettiklerini anımsayacaksınızdır. Onlar bu modelin karşısına bağlaşım yaklaşımını koyarlar:

> Bir rizomun, kök-sapın, başı ya da sonu yoktur, o hep ortadır, şeylerin arasındadır, varlıklar arasıdır, *intermezzo*'dur. Ağaç hısımlıktır, kök-sap ise bağlaşımdır, benzersiz bir şekilde bağlaşımdır. Ağaç, "olmak" fiilini dayatır, kök-sapın dokusu ise bağlaşımdır, "ve ... ve ... ve". Bu bağlaşım, VE'nin mantığını tesis edebilmek, ontolojiden kurtulmak, temelleri bertaraf etmek, bitişleri ve başlangıçları hiçlemek için ... "olmak" fiilini sallayıp baş aşağı edecek gücü içinde taşır.[4]

Özerklik süreci bir *Aufhebung*'dan ziyade Terapi olarak görülmeli. Bu anlamda özerklik ne bütünleştiricidir ne de maziyi yok edip ilga etmeyi hedefler.

Genç psikanalist Fliess bir mektubunda ustası Sigmund Freud'a terapinin ne zaman bittiğini anlamanın mümkün olup olmadığını sorar. Freud bu soruya, kişi terapinin bitmeyecek bir süreç olduğunu anladığında psikanalizin amacına ulaşmış olacağı cevabını verir.

Özerklik de elbette sonu olmayan bir süreçtir.

—

4. İngilizcesi: G. Deleuze ve F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, Londra, New York: Continuum, 2004.

METİS YAYINLARI

David Frisby

MODERNLİK FRAGMANLARI

Simmel, Kracauer ve Benjamin'in Eserlerinde Modernlik Teorileri

Çeviren: Akın Terzi

Georg Simmel, Siegfried Kracauer, Walter Benjamin... Yirminci yüzyılın bu üç önemli düşünürü belli bir temaya benzer yöntemlerle eğilmişlerdir: Modernliğin gündelik hayatta deneyimlenmesi. Üçü de modernliğin kırıntılarından, süprüntülerinden, artıklarından, kısacası "fragmanlarından" yola çıkmayı tercih eder. Felsefi bir yaklaşım ve nüfuz edici çözümlemelerle, modernliğin hayatımızda neleri, nasıl dönüştürdüğüne bakarlar. Geleneksel zaman, mekân ve nedensellik algılarının parçalanmasını, para ve metanın hayatımıza damgasını vuruşunu odaklarına alırlar.

Sosyolog David Frisby, değerleri görece geç anlaşılmış bu düşünürlerin külliyatlarını didik didik ederek, düşüncelerinin zengin bir panoramasını sunuyor. Kitap, bu üç düşünürün dünyasına iyi bir giriş olmasının yanı sıra, "yaşadığımız dünyayı" anlamak için de değerli içgörüler bulabileceğimiz özel bir inceleme niteliğinde.



METİS YAYINLARI

J. K. Gibson-Graham

(BİLDİĞİMİZ) KAPİTALİZMİN SONU

Siyasal İktisadın Feminist Eleştirisi

Çeviren: Zeynep Gambetti

Her ikisi de araştırmacı ve aktivist olan Katherine Gibson ve Julie Graham birlikte çalışıyorlar ve kitaplarını ortak isim olarak seçtikleri J. K. Gibson-Graham adıyla yayımlıyorlar.

(Bildiğimiz) Kapitalizmin Sonu, yazarların feminist teori ve Marksist siyasal iktisadın yanı sıra Jacques Derrida ve Fransız düzenleme okulundan araştırmacıların ortaya koyduğu yapıtlardan, ve aynı zamanda emek çalışmaları alanında kendi yapmış oldukları araştırmalardan yararlanarak yazdıkları çığır açıcı bir çalışma. Her şeye kadir, dokunduğu her şeyi kendisine benzeten ve kendisinden başka türlü olan her şeyi kaçınılmaz bir biçimde kendisine tabi kılacağı beklenen bir kapitalizm tasavvurunun, Marksist gelenek başta olmak üzere bütün bir sol tahayyülü tutsak almasına, solu sinizme ya da mecalsiz bir eylemsizliğe itmesine isyan ediyorlar. Özellikle son dönem feminist çalışmalardan ve queer kuramından aldıkları ilhamla, kapitalizmi kavramsal olarak istikrarsızlaştırmanın, kendini doğal ve biricik kabul ettirmesinin temellerini sarsmanın,kapitalist sistemi içeriden kemirmenin yollarını araştırıyor, hayata geçirilebilmiş alternatif ekonomileri inceleyerek, uygulamaya konabilecek başka alternatifleri tartışmaya açıyorlar.

Yepyeni bir düşünme tarzının kapılarını aralayan bu çalışmanın genişletilmiş ikinci basımından yapılan çevirinin ülkemizde alternatif bir sol tahayyüle katkıda bulunacağını umut ediyoruz.



METİS YAYINLARI

Albert O. Hirschman

TUTKULAR VE ÇIKARLAR

Kapitalizm Zaferini İlan Etmeden Önce Nasıl Savunuluyordu?

Çeviren: Barış Cezar

Siyasal iktisadın tanınmış isimlerinden Albert O. Hirschman, kapitalizmin şekillenmekte olduğu on yedinci ve on sekizinci yüzyıllardaki düşünsel havayı inceleyerek, çok uzun süre günah sayılan maddi çıkar peşinde koşmanın nasıl olup da hayatın merkezine oturduğu sorusuna cevap arıyor.

Kapitalizmin yükselişine farklı bir yorum getiren yazar, Marksist ve Weberci düşüncenin ortak paydası olan kopuş fikrine değil, eski ile yeni arasındaki sürekliliğe vurgu yapıyor. Montesquieu, James Steuart, John Millar, Adam Smith gibi düşünürlerin görüşlerini inceleyen Hirschman, yaşanan uzun süreli ideolojik değişimi içsel bir süreç olarak tanımlıyor ve uzun bir tarihsel dönem boyunca zıt kavramlar olarak tanımlanmış tutku ve çıkarların, Adam Smith tarafından aynı kefeye konmasıyla birlikte koskoca bir düşünce zincirinin hafızalardan silindiğine işaret ediyor. Kapitalizmin "eksiksiz insan kişiliğinin" gelişmesine engel olduğu yolundaki eleştirileri ele alırken, on dokuzuncu yüzyıl öncesinde kapitalizmin zaten hükümdarların ve diğer soyluların tutkularını bastırma ve "daha az yönlü, öngörülemezliği azalmış, tek boyutlu bir insan kişiliği" yaratma amacıyla savunulduğuna dikkat çekiyor. Keynes gibi "bırakınız yapsınlar" ideolojisi savunucularının savlarının da, kapitalizmin gerici yüzünü göstermesinden önce hakim olan "herkesin kendi çıkarının peşinden koşması iyi bir düzen sağlayacaktır" fikrinin bir tekrarından ibaret olduğunun altını çiziyor.

Düşünce tarihinin bu kitapta ele alınan bölümü hakkında bilgi edinmek, kapitalizm üzerine yapılacak çalışmalara ciddi ölçüde katkı sağlayacaktır.



METİS YAYINLARI

Alfred Sohn-Rethel

ZİHİN EMEĞİ KOL EMEĞİ

Epistemoloji Eleştirisi

Çeviren: Ayşe Deniz Temiz

Sohn-Rethel, Frankfurt Okulu'nun Adorno, Bloch gibi temsilcileri başta olmak üzere Batı Marksizminin önemli isimleriyle temasını hep sürdürmekle birlikte, bu geleneğin "kültür-odaklı" eğilimlerinin dışında durmuş ve kendini Marx'ın siyasal iktisat eleştirisini kültür ve bilgi alanlarını da kuşatacak şekilde genişletmeye adamış son derece özgün bir düşünürdür.

Karatani'nin *Transkritik*'inden hatırlayacağınız bir amacı var bu kitabın: Kant'la Marx arasında bir bağ kurmak istiyor. Ancak Karatani'den farklı olarak Sohn-Rethel'in Marx'ın iktisat eleştirisiyle bir arada düşünmeye çalıştığı Kant'ın etiği değil, epistemoloji eleştirisi. Felsefenin ve bilimin kavramsal düşünme biçiminin izlerini, "meta soyutlaması"nda arayabileceğimizi gösteriyor. Kitabın yeniliği de burada: Soyutlamanın tarihsel bir sürecin aracı olduğu, insanın fikirleriyle değil, eylemleriyle ortaya çıktığı düşüncesinde.

Sohn-Rethel buradan hareketle kapsamlı bir bilim eleştirisi geliştiriyor: Eğer teknolojinin topluma değil de, toplumun teknolojiye hâkim olmasını istiyorsak, bilimin kökenleri ve mantığı itibariyle toplumsal tarihe bağlı olduğu gerçeğini teorik bir önkoşul olarak ortaya koymamız gerekir. Ama biliyoruz ki bilim, zihin emeğiyle kol emeği arasındaki gitgide derinleşen uçurum nedeniyle kendi toplumsal kökenlerini göremez hale gelmiştir.

Mavi yakalı - beyaz yakalı işçi ayrımının gittikçe daha fazla sorgulanmaya başladığı günümüzde mutlaka yeniden okunup değerlendirilmesi gereken bir klasik.



Franco "Bifo" Berardi
Ruh İşbaşında

Ruh İşbaşında kendisini "psikopatoloji" alanında yapılmış bir deney olarak görüyor ve kolektif ruhumuzda bir şeylerin nasıl ele geçirilmiş olduğunu tarif ediyor: ağır, kalın, opak, engelleyici bir dünya hali.

Bifo'nun yanıtlamak istediği soru şu: İşçilerin kapitalist üretim örgütlenmesi karşısında duydukları yaygın "yadırgama" haliyle nitelenen 1960'ların işçi mücadelelerinden işin psikolojik ve duygusal yatırımların merkezi alanı haline geldiği, hatta bu yeni libidinal ekonominin insanlarda ani paniklerden kitlesel depresyonlara bir dizi kolektif patolojiye neden olduğu bugünkü duruma nasıl geldik?

Nasıl oldu da işçilerin gücünün işi reddetmeleriyle, kapitalist süreçlerden özerk olmalarıyla ve kendi örgütlenme biçimleriyle tanımlandığı 1960'ların ve 70'lerin toplumsal antagonizmalarından çıkıp, işin kimliğimizin merkezi öğesi haline geldiği, yalnızca ekonomik anlamıyla sınırlı kalmayıp benliğimizin kuruluşunda hayati bir unsura dönüştüğü son yılların deneyimine geldik?

Kısacası, nasıl oldu da işten kaçarken onunla özdeşleşir olduk?



Metis Edebiyatdışı
ISBN-13: 978-975-342-883-5



Metis Yayınları
www.metiskitap.com